جدید فقہی مباحث

حقوق کی خرید وفروخت
مرابحہ، اسلامی بینکنگ

ترتیب
حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی رحمۃ اللہ علیہ

تاثرات	مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ علیہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد سوم

ناشر
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ
گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) — مجمع الفقه الاسلامي (الهند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت وارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی
صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن، دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین بیع حقوق کی شرعی حیثیت، مرابحہ، اسلامی بینکنگ

مسائل

(۱) پہلا مسئلہ۔ بیع حقوق (حقوق کی خرید و فروخت)

دوسرا مسئلہ: بینک انٹرسٹ وسودی لین دین

تیسرا مسئلہ......اسلامی بینکنگ

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لابورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہدالاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کرکے اس بات کا اندازہ ہورہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کرکے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہورہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امرو لانهي فما ذا تأمرنا فيه"

یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہوگیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہوسکتی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ

زندگی حرکت و تغیر سے عبارت ہے، یہ جتنی صحیح حقیقت ہے اسی طرح یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کی اصل فطرت ایک ثبات پذیر شئ ہے، جو تاریخ کے ہر دور میں یکساں رہی ہے، دنیا کے اکثر مذاہب و قوانین میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت نہیں کی جا سکی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ ایک عہد کے بعد دوسرے عہد اور ایک علاقہ و ماحول سے نکل کر دوسرے علاقہ و ماحول اور سماج میں ناقابلِ عمل ہو کر رہ گئے، اور اس جمود نے آخر زندگی سے ان کا رشتہ کاٹ دیا، اس کے بالمقابل ایک طبقہ وہ ہے جس نے انسانی فطرت کے بجائے زندگی کے وسائل و اسباب ہی کو قانون کی اساس بنالیا ہے۔ اور آئے دن نظام زندگی میں ایسی تبدیلی کو گوارہ کرتے چلے گئے جو انسانی خواہشات اور نفسانی مرغوبات کے عین مطابق ہو کہ کہیں اس کی وجہ سے انسان کی چاہتوں میں کوئی خلل پیدا نہ ہونے پائے۔

اسلام جو دنیا میں واحد محفوظ الہامی مذہب اور قانون حیات ہے۔ اس نے ان دونوں کے درمیان توازن اور اعتدال قائم رکھا ہے، انسانی فطرت کے تقاضے ہمیشہ یکساں رہے ہیں اور خیر و شر کی طرف میلان اس کی فطرت میں ودیعت ہے۔ پس اسلام انسانی میلانات و رجحانات اور اس کی خواہشات و مرغوبات کی تہذیب کرتا ہے اور صحیح و غلط کے درمیان امتیاز پیدا کرتا ہے، کتاب و سنت کے نصوص اور دین کے بنیادی اصول و قواعد کا اصل مقصود یہی ہے کہ زندگی کے مختلف شعبوں میں جادۂ عدل کی رہنمائی کر دی جائے اور حلال و حرام کے درمیان خط امتیاز کھینچ دی جائے۔

دوسری طرف کتاب و سنت میں بہت سی جزئیات ایسی ہیں جن سے خاموشی

اختیار کی گئی ہے، ہر زمانہ کے بالغ نظر اور بلند پایہ فقہار نے شریعت کے مقاصد: اس کے مزاج و مذاق، احکام شرع کے مدارج اور دین کے بنیادی اصول و قواعد کو سامنے رکھ کر ان کے بارے میں فیصلے کئے ہیں، اگر بدلتے ہوئے حالات میں ایسا محسوس ہو کہ شریعت کے مقاصد و مصالح کی اس طرح تکمیل نہیں ہو سکتی، تو ضروری ہو گا کہ نصوص کی حدودِ اربعہ میں رہتے ہوئے، اور شریعت کی روح سامنے رکھتے ہوئے ان پر نظر ثانی کی جائے، یہ اجتہاد نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین کی آرار کی بدلتے ہوئے حالات میں تطبیق ہے اور یہ دلیل و برہان کا اختلاف نہیں بلکہ عہد و زمان کا اختلاف ہے، اسی کی طرف فقہار نے "من لم یعرف اھل زمانہ فھو جاھل" کہہ کر اشارہ کیا ہے۔

پس جہاں دین کے مسلمات کے دائرہ سے نکلنا اور سلف صالحین کے اجتہادات کو نظر انداز کر دینا ناقابل عفو گمراہی ہے، وہیں فقہی جزئیات پر جمود جو کسی خاص زمانہ اور عرف پر مبنی تھے۔ شریعت کی مصالح سے بے خبری اور اس کے مقاصد اور روح سے بے اعتنائی ہے، اور اگر اصحاب افتار اور مخلص علمار اس کے لئے آگے نہیں بڑھے اور انہوں نے جرأت کا ثبوت نہیں دیا تو اندیشہ ہے کہ نااہل اور دین کے معاملہ میں غیر مخلص اور مغربی تہذیب و تمدن سے مرعوب، تجدد پسند طبقہ کو دین سے کھلواڑ کا موقع ہاتھ آجائے گا۔



اسی مقصد کے پیش نظر چند سال قبل راقم السطور نے کچھ نوجوان علمار کی رفاقت میں مرکز البحث العلمی کی بنیاد رکھی، جس نے ماہِ اپریل ۱۹۸۹ء میں انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز کے تعاون سے دہلی میں پہلا فقہی سمینار منعقد کیا، جس نے باہم تبادلۂ خیال اور اجتماعی غور و فکر کی ایک نئی طرح ڈالی، اسی سے حوصلہ پاکر مرکز البحث العلمی کو مزید وسعت دی گئی، اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تشکیل عمل میں آئی اور اس نے دوسرا فقہی سمینار دہلی ہی میں دو اہم مسائل کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت اور بینک انٹرسٹ اور سودی قرض پر منعقد کیا، ان دونوں سمینا کے مقالات کے مجموعے شائع ہو کر قارئین کے سامنے آچکے ہیں اور اکثر اہل علم احساس ہے کہ اردو زبان میں ابتک ان موضوعات پر اتنی وسعت اور عمق کے سا

نہیں لکھا گیا ہے اور نہ تبادلۂ خیال عمل میں آیا ہے۔

اسی سلسلہ کا تیسرا سیمینار اکیڈمی کے زیر اہتمام دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور میں منعقد ہوا، جس میں پورے ملک سے علماء و ماہرینِ معاشیات نے شرکت کی، ہندوستان کے علاوہ پاکستان سے مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی اور عراق سے ڈاکٹر محمد محروس المدرس نے بھی شرکت کی۔ اس سیمینار میں دو اہم مسائل زیرِ بحث تھے، ایک حقوق کی خرید و فروخت کا مسئلہ دوسرے غیر سودی بینکاری کے نظام کا۔ غیر سودی بینکاری کے سلسلہ میں چونکہ ابھی صرف رہنما خطوط مقرر کئے جانے تھے، اس لئے مسئلہ زیرِ بحث کے بعض گوشوں ہی پر شرکاء کو اظہارِ خیال کی دعوت دی گئی تھی، چنانچہ اس مسئلے سے متعلق مقالات آئے جن میں بعض بینکنگ کے فنی پہلو سے متعلق تھے، اور بعض اس کے فقہی پہلو پر لکھے گئے تھے۔ حقوق کی خرید و فروخت کے مسئلہ پر بڑی تعداد میں مقالات موصول ہوئے اور مجھے اس امر پر مسرت ہے کہ خصوصیت سے ہمارے نوجوان فضلاء اور تازہ دم اہلِ قلم نے اس موضوع پر توقع سے زیادہ محنت کی ہے، اور نہایت قیمتی مواد جمع کر دیا ہے جو قارئین کی نذر ہے، امید ہے کہ گذشتہ مجلات کی طرح اسے بھی شوق کے ہاتھوں لیا جائے گا۔



اس فقہی اجتماع نے جہاں وسعت و عمق کے ساتھ جدید مسائل پر سوچنے کا ایک منہج عطا کیا ہے، مختلف آراء کو سننے اور برداشت کرنے کی صلاحیت پیدا کی ہے نیز مختلف مذاہب فقہ اور مکاتبِ فکر کو ایک دوسرے سے قریب کیا ہے، وہیں یہ نہایت خوش آئند حقیقت ہے کہ اس اجتماع نے اعتراف اور قوتِ دلیل کی بناء پر اپنی رائے سے بے تکلف رجوع کی سنت (جو سلف صالحین کا طرۂ امتیاز رہا ہے) کی مثالیں زندہ کی ہیں، نیز ان سیمیناروں کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ اس نے کبھی بھی فیصلہ میں عجلت اور جلد بازی کو راہ نہیں دی ہے بلکہ قابلِ اطمینان حد تک بحث و مناقشہ اور تبادلۂ خیال کے بعد ہی فیصلے کئے ہیں، چاہے ایک مسئلہ پر غور کرنے کے لئے ایک کے بجائے دوسرے سیمینار تک توقف کیوں نہ کرنا پڑے۔

چنانچہ اس سیمنار میں بھی اسلامی طرز کی بینک کاری کے مسئلہ پر بحث غیر مختتم رہی، اور توقع ہے کہ آئندہ سیمنار ہی میں اس سلسلہ میں کسی آخری فیصلہ تک پہونچا جاسکے گا۔

زیرِ نظر مجلہ تین حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ میں خطبۂ استقبالیہ، خطبۂ افتتاحیہ، خطبۂ صدارت، ڈاکٹر محمد محروس المدرس عراقی کا کلیدی خطاب اور اس سیمنار کی مختصر رپورٹ اور منظور شدہ تجاویز شامل ہیں۔ دوسرے حصہ میں حقوق کی خرید و فروخت سے متعلق مقالات اور زبانی مباحثے شریکِ اشاعت ہے۔ تیسرا حصہ مرابحہ سے متعلق تحریروں اور بینکنگ نظام سے متعلق مقالات پر مشتمل ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلہ کو ثبات و دوام عطا فرمائے، ایسے فیصلے کرائے جن سے وہ راضی ہو، اور ہمیں اس ملک میں شریعتِ اسلامی کی حفاظت اور کسی مداخلت کے بغیر اس کی تطبیق کا فریضہ انجام دینے کا اہل بنائے۔

واللہ الموفق وھو المستعان

مُجاھدُ الاِسلام قاسمی

۱۱ر جون ۱۹۹۰ء

خطبۂ استقبالیہ

مفتی اشرف علی صاحب کنوینر سیمنار

اس علیم مبارک شہر میں خوش آمدید کہہ رہا ہوں، اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس سیمنار کے لئے ہم لوگوں کو توفیق عطا فرمائی۔ قاضی صاحب کا شکر گذار ہوں کہ مجھ ناکارہ علم وعمل کو جو ہر طرح چھوٹا اور کھوٹا ہے، آغاز کرنے کا موقع دیا، میں اس موقع پر آپ تمام حضرات کا خیر مقدم کرتا ہوں، خوش آمدید کہتا ہوں۔ اهلاً وسهلاً مرحبا کہتا ہوں۔

حدیث پاک میں ارشاد ہے کہ میرا علم اور میری ہدایت جو میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے لے کر آیا ہوں، اس کی مثال موسلا دھار بارش کی ہے۔ مثل ما بعثني به الله من العلم والهدى كمثل غيث كثير۔ تشبیہ اس اعتبار سے بھی ہے کہ بارش اوپر سے نازل ہوتی ہے، میں جو علم لایا ہوں، اس کا تعلق بھی عالم بالا سے ہے۔ میں جو علم لایا ہوں، وہ بھی بارش کی طرح صاف وشفاف ہے۔ لیکن یہ علم وہدایت کی بارش قلوب انسانی پر ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ انسانی قلوب کی تین قسمیں ہیں۔ جس طرح زمین تین طرح کی ہوتی ہے ایک حصہ زرخیز ہوتا ہے۔ وہ بارش کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ پانی پینے کے بعد وہ زمین اپنے خزانوں کو باہر اُگلنے لگتی ہے۔ دوسرا حصہ نشیب کا ہوتا ہے، یہاں پانی جمع تو ہوتا ہے لیکن خود نہیں پیتا، جذب نہیں کرتا۔ لیکن دوسرے لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ تیسرا قطعہ ارض وہ ہے جو نہ نرم ہے اور نہ نشیب ہے۔ نہ وہ پانی اپنے اندر جذب کرتا ہے اور نہ وہاں جمع ہوتا ہے کہ لوگ پی سکیں۔ جانور پی سکیں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے علم کی بارش جب قلوب پر ہوتی ہے تو اسی طرح ان کی بھی تین قسمیں ہیں، ایک وہ لوگ ہیں حدیث جب سیکھتے ہیں تو اس کو اپنے سینہ میں اتار کر اس سے ان گنت مسائل ومعارف دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ دوسرے لوگ وہ ہیں جو احادیث کو صرف محفوظ رکھتے ہیں اور دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں، پہلی قسم سے مراد مجتہدین ہیں، دوسری قسم سے مراد حضرات محدثین اور اصحاب حدیث ہیں، تیسری قسم زمین کی طرح ہے۔ نہ سنتی ہے، نہ سمجھتی ہے۔ اور نہ غور کرتی ہے۔ حضرات مجتہدین کا زمانہ گذرا، ان کے زمانہ میں جو نیا مسئلہ پیدا ہوا، انھوں نے اس کا حل پیش کیا۔ ہر دور کے علماء کا فریضہ منصبی ہے کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ پیدا ہو تو وہ اس کا حل اُمت کے سامنے پیش کریں۔

شہر بنگلور خصوصیت سے ٹیپو سلطان سے خصوصی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے شہر میں ہم سب آپ کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کے انتہائی شکر گذار ہیں کہ ہمیں اس قابل سمجھا گیا۔ میں تمام حضرات کی خدمت میں ارکان استقبالیہ کی طرف سے شکریہ پیش کرتا ہوں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ داعی

○ ——— مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

[illegible]

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ———

حضرت صدر محترم، باہر سے آئے ہوئے معزز مہمانان خصوصی ڈاکٹر محروس المدرس مفتی رفیع عثمانی صاحب، اکیڈمی کے دوسرے سرپرست حضرت امیر شریعت مولانا ابوالسعود صاحب، ملک کے گوشہ گوشہ سے آئے ہوئے حضرات علماء و فضلاء و ماہرین علوم جدیدہ، اور دین کا درد رکھنے والے، اور ہمارے عزیز طلبہ، استقبالیہ کے ارکان، اس شہر کے ہمارے عزیز نوجوان، جو اس امت کے لئے مستقبل کا ایک بڑا سہارا ہیں۔ اس وقت میں اکیڈمی کے ایک ذمہ دار کی حیثیت سے آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔ اور آپ سب کا تہہ دل سے انتہائی شکر گذار بھی ہوں۔ قبل اس کے آگے کی کارروائی جاری ہو، بحیثیت داعی میرا فرض ہے کہ میں چند باتوں کی وضاحت کر دوں۔ میں اس یقین کے ساتھ یہ بات کہتا ہوں کہ اسلام کی علمی تاریخ جب بھی جس عہد میں بھی جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جو نیا چیلنج سامنے آیا ہے، چاہے وہ چیلنج کسی رُخ پہ ہو۔ ہمارے سلف نے اسلام کی تعلیمات کے مطابق ہر اس چیلنج کا سامنا کیا ہے۔ اور ہر دور کے اٹھنے والے سوالات کا شافی جواب دیا ہے۔ علم فقہ اور قانون کی دنیا میں فقہ اسلامی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فقہ اسلامی اور خاص کر فقہ اسلامی کے جو مصادر ہیں SOURCES OF LAW ہیں۔ جو سرچشمۂ قانون ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی کتاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ اور کتاب و سنت کی روشنی میں ہر عہد میں مسائل پر فقہاء اور علماء کا اجماع اور صحیح عقلی اصولوں کی روشنی میں کتاب و سنت سے نئے احکام کا استنباط اور استنباط کے اصول۔ اس کے نتائج۔ اس کے قواعد جس کو ہمارے فقہاء نے اصول شرع میں۔ قواعد میں۔ اشباہ و نظائر میں اور حکمت اسلامی کے عنوان سے ہر عہد میں جمع کر دیا ہے۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، قیاس اور اجماع۔ استحسان۔ استصلاح، سد ذ

شریعت کے اصول ہوں یا دوسرے اصول متفق علیہ ہوں یا مختلف فیہ۔ ان تمام بنیادی سرچشموں اور اجتہاد کے طریقوں اور استنباط کے مناہج کو اتنی تفصیل کے ساتھ مرتب کر دیا گیا ہے کہ قیامت تک آنے والے زمانے میں بھی جب بھی کوئی مسئلہ پیدا ہوگا، اپنے وقت کا عالم جو۔ ان سرچشموں پر نگاہ رکھتا ہو۔ جو سلف کے اقوال سے آشنا ہو۔ جو ما اجمعوا فیہ وما اختلفوا فیہ۔ اجماعی احکام اور مختلف فیہ احکام سے واقف ہو۔ جو احکام کے مدارج سے واقف ہو۔ جو شریعت کی روح پر نگاہ رکھتا ہو۔ جو طرقِ استنباط پر نظر رکھتا ہو۔ شرع کے قواعد کو شاذ اور نادر رائے کی روشنی میں چھوڑنے پر آمادہ نہ ہو۔ جو شواذ و نوادر کی تلاش میں نہیں۔ بلکہ قواعد اور دین کے بنیادی اصول کے تحت دین کے تحفظ کا کام کرتا ہو ——— ورنہ کوئی باب ایسا نہیں ہے جس میں کوئی نادر قول آپ کو نہ مل جائے۔ لیکن نوادر اور شواذ اقوال کبھی حجت نہیں رہے ہیں۔ حجت ہیں وہ اصول، وہ قواعد ——— بس موقع ہے اس بات کا کہ ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کیا جائے۔ ہمیں اس پر پورا اطمینان ہے۔ ورع و تقویٰ اور ہوئی۔ اور عقل سلیم کے درمیان فرق اور دورِ نبوت سے اور نورِ نبوت سے کسب کرنے کی استعداد۔ ایک طرف مسائل کو علم کی روشنی میں یقین کے ساتھ حل کرنے کا عزم اور دوسری طرف اپنے اوپر اتنا بڑا جرم لادنے کا خطرہ۔ دونوں باتیں جب ساتھ ہوں گی تو کام بڑھے گا۔ شریعت اسلامی کی سب سے پہلی خاص بات یہ ہے کہ جزئیات کا نام شریعت نہیں۔ بلکہ اصول اور کلیات کا نام شریعت ہے۔ جزئیات ادوار کے مطابق بدلتی رہ سکتی ہیں۔ اصول اور کلیات ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں۔ اور جس قانون کی بنیاد اصول اور کلیات پر ہوگی وہ قانون کبھی مردہ نہیں ہو سکتا۔ اس کو ہمیشہ زندہ رہنا ہے اس لئے کہ اصول و کلیات کی تطبیق ہر عہد میں کی جا سکتی ہے۔ جزئیات میں اپنے وقت، اپنے زمانے، اپنے شہر، اپنے خاندان، اپنے قبیلہ کی چھاپ ہوا کرتی ہے۔ اصول وہ روح ہے جو ہر جگہ سرایت کرتا رہتا ہے۔ پچھلی پوری صدی میں سائنس، ٹیکنالوجی کی ترقی میں یورپ کی نئی تہذیب نے ہمارے بدلتے ہوئے حالات کو معاشرت میں آنے والی تبدیلیوں میں نہ جانے کتنے مسائل پیدا کئے۔ بہت سے لوگوں کا کہنا ہے کہ علماء چپ چاپ بیٹھے رہے۔ جواب نہیں دیا، یہ اللہ کے وہ معصوم بندے ہیں جنھوں نے پڑھنے کی کبھی کوشش ہی نہیں کی۔ اور بغیر پڑھے اپنی بات کہنے کی عادت پڑ گئی۔ ورنہ پچھلی صدی کے اندر ہندوستان میں جو محقق علماء پیدا ہوئے، جو صاحب حکمت علماء پیدا ہوئے، دین کا عمیق علم رکھتے تھے۔ میں کم از کم حضرت تھانویؒ کا نام، حضرت عبدالحیؒ فرنگی محلی کا نام، حضرت مفتی کفایت اللہؒ کا نام۔ بہت سے بزرگوں کا نام گنوا سکتا ہوں۔ جنھوں نے اپنے وقت کے نازک مسئلوں کو حل کرنے میں کبھی ایک قدم پیچھے نہیں ہٹے۔ لیکن لوگ جو چاہتے ہیں وہ انھوں نے نہیں کیا۔ شریعت جو چاہتی ہے وہ انھوں نے ضرور کیا۔ ہم ان کے وارثین ہیں۔ ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہم ان کے وارث کی حیثیت سے چاہے ہم اس سمینار میں بیٹھیں یا افتاء کی مسند پر بیٹھیں۔ قضا کی کرسی پر بیٹھیں۔ کسی علم و تحقیق کی محفل میں بیٹھیں۔

ہمیں اتباع اہواء الناس نہیں کرنا ہے۔ ہمیں اتباع امر نبی ﷺ کرنا ہے۔ جب نبی کو صاف یہ کہہ دیا گیا کہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اس کتاب کی جگہ آپ دوسری کتاب لاکر دے دیں۔ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ آپ بدل دیجئے اس قرآن کو ــــــــ بقرآن غیر ہٰذا ــــــــ اور کوئی دوسرا قرآن لاکر دے دیجئے۔ کہہ دیا گیا کہ آپ کہہ دیجئے کہ مالی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا مایوحیٰ الیّ۔ مجھے اس کا حق کہاں سے آگیا کہ میں اپنے جی سے اللہ تعالیٰ کی شریعت، اس کی کتاب اور اس کے قانون کو بدل ڈالوں۔ اللہ کی طرف سے جو وحی آتی ہے۔ میں تو اس کا پابند ہوں۔ اس کے خلاف میں نہیں کر سکتا۔ پس جو وارثانِ رسول ہیں۔ ایک طرف تو انکو اپنے عہد کو پڑھنا ہوگا۔ اپنے زمانہ کے تقاضہ کو جاننا ہوگا۔ اصول شریعت کی روشنی میں انسانوں کے مسائل، ان کی دشواریاں، معاشرے کی مشکلات، حرج اور ضرر کو دور کرنے کے سلسلہ میں محض اوہام کا شکار ہو کر اُمت کو دشواریوں میں نہیں ڈالنا ہوگا۔ اور دوسری طرف محض لوگوں کی خواہشات پر چل کر شریعت کو ترک نہیں کرنا ہوگا۔ یہی ہے بیچ کا معتدل راستہ، جو ہم کو ہمارے بزرگوں سے ملا ہے۔ جو کتاب وسنت سے ملا ہے۔ اور آئندہ آنے والی نسلوں کو اسی راستہ پر چلنا ہے۔ بہت عرصہ سے ہم لوگ فکر مند تھے یہ ساری چیزیں دراصل مسلم پرسنل لاء کی تحریک کا اثر کہا جا سکتا ہے۔ ہم نے بھی پڑھا پڑھایا مدرسوں میں بیٹھ کر لیکن پرسنل لاء کی تحریک کے سلسلہ میں ملک کے گوشے گوشے میں جانے، لوگوں اور ان کی دشواریاں اور جدید وقدیم طبقہ سے ملنے کا موقع ملا۔ ایک دوسرے کو ہم نے پہچانا، انھوں نے اپنی دشواریاں ہمیں بتائیں۔ تو اس کے نتیجہ میں بہت شدت سے احساس ہوا کہ جلد سے جلد کوئی ایسی اجتماعیت وجود میں آنی چاہئے، جو منظم طریقہ پر جدید مسائل پر غور کر کے فقہ اسلامی کی روشنی میں صحیح فیصلہ دے سکے۔ کہ صحیح سمت متعین کر سکے۔ ورنہ اگر علمائے حق نے اپنا یہ فریضہ ادا نہیں کیا تو جو آزاد رو فکر ہے وہ ہے تو یورپی فکر کی غلام، لیکن یہاں آکر اپنے کو بہت آزاد کہتی ہے۔ اس کی فکری آزادروی اُمت کی اس کشتی کو ڈبو لے جائے گی۔ اور وہ اُمت کو غلط راستے پر لے جائے گی اگر مسائل کا حل نہیں ہوگا۔ تو لوگ غلط سلط سوچ کر غلط راستے پر لوگوں کو لے جائیں گے۔ میں بھی ایمانداری سے سمجھتا ہوں کہ اس عہد کے علماء کا فریضہ ہے کہ وہ آج کے اُٹھنے والے سوالات کا حل کریں۔ یہ وہ بات تھی دوستو! ہم نے اپنے بڑوں کے سامنے بھی رکھا تھا۔ بہرحال، حیدرآباد میں چند بہت ہی ہم چھوٹے درجہ کے لوگ اکٹھا ہوئے۔ پرسنل لاء کا اجلاس ہو رہا تھا۔ اور ہم نے ایک چھوٹی سی مجلس بنائی تھی مرکز البحث العلمی کے نام سے بڑا اضطراب تھا۔ ہماری طبیعتوں میں کہ کچھ کرنا ہے۔ جو ایک نوجوانی کا جوش ہوتا ہے۔ بڑھتے بڑھتے کچھ قدم آگے بڑھے، پھر کچھ قدم پیچھے ہٹے۔ اس کے بعد بحث ونظر کا اجراء ہوا، اس رسالہ نے ملک میں مختلف مدارس، علماء، اور اصحاب فکر اور دانشوروں میں پہنچ کر ایک نئی تحریک پیدا کی۔ پھر میں بہت شکر گذار ہوں

اپنے بہت ہی عزیز دوست ڈاکٹر منظور عالم کا ـــــــ چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز کا کہ میں نے جوان کے سامنے بات رکھی تو انھوں نے بہت ہی تیزی کے ساتھ اور بلا کسی بوجھ کے مکمل تعاون کا وعدہ فرمایا اور اس طرح پہلا فقہی سیمنار ہوا۔ دوسرا فقہی سیمنار ہوا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اب ملک کے کسی گوشہ میں یہ فقہی اور علمی جدوجہد جو ہو رہی ہے نامانوس نہیں رہی ہے۔ ہر جگہ لوگ اس کو جاننے لگے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے کاموں میں کچھ باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ غیر مقلد ہوتا جارہا ہے اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ حنفیت کی اشاعت چاہ رہا ہے۔ جیسے دل ویسی ان کی فکر ـــــــ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے۔ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ آپ ہر شک وشبہ سے بالاتر ہو کر علم اور مطالعہ اور تحقیق کے ساتھ آکر بیٹھیے۔ ایک دوسرے کے آراء اور خیالات کو سمجھئے۔ اور کوئی بھی رائے کثرت رائے یا جبر کے ساتھ یا مجریٹی کے ساتھ نہیں ہوگی۔ یہ بات اچھی طرح جان لیجئے ـــــــ پوری دیانت داری کے ساتھ۔ فتویٰ کا مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی ایسی بات نہیں کی جاسکتی ہے۔ موقعہ اس کا موجود ہے کہ آپ کے ساتھ آپ کے عہد کے مختلف علوم کے جاننے والے فضلاء اور دانشور بھی یہاں موجود ہوں۔ یہ خلیج بہرحال پٹنی چاہئے اور اُمّت کے درمیان مسئلوں میں فرق اور اُمت کے درمیان مختلف صلاحیتوں کا اپنے کو اپنے خول میں بند رکھنا یہ اتنا عظیم فتنہ ہے کہ اگر ہم اس پر قابو نہیں پا سکے تو اس اُمّت کو ہم ترقی کی اس راہ پر نہیں لے جاسکتے جو اس کا حق ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ آپ میں سے ہر شخص ہمارے یونیورسٹی کے دانشور، مختلف علوم کے ماہرین بیٹھیں، علماء کے سامنے ان کی شریعت کے احکام اور اس کے مصادر سے براہِ راست استفادہ کریں۔ آج جو سائنس اور ٹکنالوجی میں جدید ترقیاں ہوئی ہیں۔ نئے مسائل آئے ہیں۔ نئے نظریات آئے ہیں۔ ان میں ہم اپنے عزیز دوستوں سے جنھوں نے یونیورسٹی میں پڑھ کر اس فن میں کمال حاصل کیا ہے۔ ہم علماء ان سے براہ راست استفادہ کریں اور آپس میں مسالک کے فرق کو بھول کر شریعت کے عام اصولوں کو سامنے رکھ کر ایک ساتھ جمع ہو کر مسائل کو سوچنے کی کوشش کریں۔ گروہ بندی اور تفرق اسلام میں لعنت ہے دوستو! کچھ بھی یہ موجب رحمت نہیں ہو سکتا ہندوستان میں اگر اس اُمت کا تحفظ کرنا ہے تو ہر محاذ پر آپ کو کلمہ کی بنیاد پر اکٹھا ہونا پڑے گا۔

خطبۂ افتتاحیہ

(انشا) ــــــــــــ حضرت مولانا ابوالسعود احمد دامت برکاتہم امیر شریعت کرناٹک و سرپرست اسلامک فقہ اکیڈمی

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم

ساری تعریفیں اس وحدہٗ لاشریک کے لئے ہیں جو ہر دور میں عالم انسانیت کی فلاح وبہبود کیلئے انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو بھیجتا رہا اور یہ سلسلہ ختم ہوا خاتم النبیین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور فرمایا:
مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ کہ آپ ہادیٔ عالم ہیں عربی ہو یا عجمی مشرقی ہو یا مغربی ہر جگہ اور ہر خطے والے کے لئے آپ ہی رہبر مطلق ہیں اور فرمادیا۔
اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا کہ جو "الکتٰب لاریب فیہ" آپ لائے ہیں۔ وہی ضابطۂ حیات ہے۔ ساری انسانیت کے لئے پتھر کے زمانے والوں کے لئے بھی اور آج کے اس دور کے لئے بھی جو کمپیوٹر لیزر اور آٹم والا زمانہ کہلاتا ہے بلکہ قیامت تک نہ جانے اور کیسے کیسے حالات آئیں گے۔ غرض ہر زمانے کے لئے یہی "الکتاب" واحد راستہ ہے جس پر چل کر آدمی منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے کہ جو بھی جہاں کہیں بھی ہو جس زمانے میں بھی ہو جب تک اس "الکتاب" اور اس کے لانے والے صلی اللہ علیہ وسلم کو تھامے رہے گا کامیاب رہے گا۔ اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس قرآن مجید کو سمجھانے کے لئے آئے ہیں۔ قرآن کہتا ہے
وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ
چوں کہ قرآن مجید اصول وکلیات بیان کرتا ہے لہٰذا فروع وجزئیات کی تفصیل سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی "تبیین" ہی سے ہوسکتی تھی جس کو "سنت" اور "حدیث" کہتے ہیں۔ السنۃ تطلق علی قول الرسول وفعلہ اوسکوتہ وعلی اقوال الصحابۃ وافعالہم یہی سنت شریعت اسلام کا دوسرا ماخذ ہے جو پہلے ماخذ "الکتاب" سے جدا نہیں ہے۔ جس کی عظمت کی دلیل کلام پاک کی آیت ہے:

مااتاکم الرسول فخذوہ ومانھکم عنہ فانتھوا۔

حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بشر ہیں غصہ کی حالت میں بہت سی باتیں فرما دیتے ہوں گے۔ اس لئے حدیث (سنت) نہ لکھا کرو۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلہ میں عرض کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا کہ تم لکھا کرو اور اپنے منہ کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ اس سے (میری زبان سے) حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی (ابوداؤد۔ کتاب العلم)

اسی بات کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے۔

وماینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی

غرض یہ الکتاب اور انہ ھو الا وحی وہ اساس ہیں جن پر دین اور شریعت مطہرہ قائم ہیں۔ اور رہتی دنیا تک قائم رہیں گے کہ جو کچھ پانا ہے انہی دونوں سے پانا ہے۔

لیکن یہ دونوں توراۃ کی طرح "تبیانا لکل شیئ" نہیں ہیں ورنہ ان کی سینوں میں حفاظت بلکہ ہاتھوں میں اٹھانا مشکل ہوجاتا۔

چوں کہ جزئیات لامتناہی ہوتے ہیں بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اس لئے حکم دے دیا گیا کہ قرآن وسنت کو ہی اصل سمجھو اور مانو اور جو کچھ پاؤ انہی سے پاؤ۔

اور امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی جماعت تیار کی گئی کہ دیکھو زمانے والو بدلتی دنیا والو نا سمجھو اور سمجھ والو ان کو پڑھو اور دیکھو کہ وہ کس طرح ڈھونڈتے ہیں نکالتے ہیں اور انہی "الکتاب" اور "السنۃ" سے پاتے ہیں جو کچھ کہ پانا ہے! اور حکم دے دیا گیا۔

فاعتبروا یااولی الابصار۔

کہ اے سمجھ والو سمجھو اپنی عقل کو استعمال کرو۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک کلمہ گو کو جو نبی کے فیصلے سے غیر مطمئن تھا قتل کر دیا۔ آیت نازل ہوئی۔

فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم۔

کہ عمر فاروق کا اعتبار معتبر ہے ہمیں منظور ہے۔

اور اس رضی اللہ عنہم اجمعین والی جماعت کو اعتبار جسے فقہا قیاس کہتے ہیں۔ سکھانے کے لئے

خاتم النبیین سے کہا گیا

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ

اس جماعت کی رائے لیا کیجئے۔ تاکہ وہ آئندہ فاقد الزوج اور اس جیسے ہزاروں لاکھوں مسائل کا حل تلاش کریں اور نکالیں اسی لئے کہا گیا

اَلْقِیَاسُ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ

اور قدرت نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس کے مواقع فراہم کئے۔ تاکہ آنے والی اُمت کو نمونہ ملے انتظام کیا گیا ہے ـــــ ضرورتیں مہیا کی گئیں ـــــ کہ ایسا ہی ہونا تھا۔ اور قدرت کو بھی یہی منظور تھا۔

ورنہ حفاة عراة" یتطاولون فی البنیان" کا سیات عاریات اور" لا یبقی فیہ بیت مدر جیسی پیشین گوئی کرنے والا آقا اگر قیامت تک آنے والے سارے مسائل کے حل پیش کر دیتے تو" الراسخون فی العلم" اور کا نبیاء بنی اسرائیل والی جماعت کیسے وجود میں آتی اور ان کا کام ہی کیا رہ جاتا" خیر اُمـة" کیسے کہلاتی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔

اہل ذکر کا وجود نہ ہوتا تو" لا تعلمون" کس سے سوال کرتے؟

ایک اور جگہ ارشاد باری ہے۔

لو کنا نسمع او نعقل

صرف نسمع رہ جاتے" نعقل" والی جماعت کہاں پائی جاتی؟

سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

فلیبلغ الشاھدُ الغائبَ۔ فرب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ (دارمی ابن ماجہ)

افقہ کیسے دنیا میں آتے اور کیوں آتے؟ الغرض سکھایا گیا کہ بوجھو پوچھو، سوچ سمجھ کر پوچھو بے ضرورت مت پوچھو" لا تسئلوا عن اشیاء الاھلہ" کیا ہے۔ کس سے بنا ہے؟ تمہیں اس کی ضرورت نہیں ہے۔ جو تمہارے لئے ضروری ہے حالات جیسے جیسے پیش آتے رہیں اس کے مطابق تحقیق کرو تلاش کرو کہ تم ہی نمونہ ہو، تم ہی النجوم ہو،

حضرت معاذ ابن جبلؓ یمن میں عہدۂ قضا سنبھالنے کے لئے روانہ ہونے سے پہلے دربار رسالت میں حاضر ہوئے تو سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا۔ معاذ فیصلہ کس طرح

کرو گے؟ عرض کیا کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ پھر ارشاد ہوا اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے؟ جواب دیا تو پھر سنت الرسولؐ سے فیصلہ کروں گا۔ پھر ارشاد ہوا سنت میں بھی اگر وہ فیصلہ نہ ملے؟ حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا تو پھر اجتہاد کروں گا یعنی قیاس سے فیصلہ کروں گا۔ حضرت معاذؓ کے اس جواب پر دربار رسالت سے شاباشی ملی ارشاد ہوا: الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ بما یرضی بہ رسول اللہ" کہ وارث نے وارث ہونے کا حق ادا کر دیا۔ پھر نئے نئے حالات پیش آتے رہے۔ اور صحابہ کرامؓ وراثتِ نبوت کو استعمال کرتے رہے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا موقعہ آیا تو صحابہ کرامؓ نے قیاس کیا کہ رضیہ الرسول لد یننا افلا نرضاہ لد بیانا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اتبع سبیل من اناب الی۔

سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین۔

خلیفۂ اول حضرت ابو بکر صدیقؓ ایک موقع پر فرماتے ہیں: اقول برای فان یکن صوابا فمن اللہ وان یکن خطا فمنی ومن الشیطان: خلیفۂ دوم حضرت عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں: اقضی فیہ برای۔ ذکر سفیان ابن عینیہ عن عبید اللہ بن یزید قال سمعت ابن عباس رضی اللہ عنہ اذا سئل عن شیئی فان کان فی کتاب اللہ قال بہ وان لم یکن فی کتاب اللہ وکان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال بہ فان لم یکن فی کتاب اللہ ولا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وکان عن ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما قال بہ وان لم یکن فی کتاب اللہ ولا عن رسول ولا عن ابی بکر وعمر اجتہد:

بہر حال اس قسم کے واقعات خیر القرون میں ہوئے۔ جو آئندہ والوں کے لئے رہنمائی کرتے ہیں کہ خدا کی دی ہوئی ابدی ہدایت سے قیامت تک استفادہ کرنے کی راہ قیاس واجتہاد ہے۔ جس کے حقدار الراسخون فی العلم اور ورثۃ الانبیا ہیں۔

اکابرینِ اُمت: ہم بڑی مسرت کے ساتھ آپ کا یہ کہتے ہوئے استقبال کرتے ہیں۔

کس قدر شاد ہیں سب خورد و کلاں پیر و جواں
ہر طرف عید کا منظر ہے مسرت کا سماں
خیر مقدم کو ہے ٹیپو کی زمیں وجد کناں
مرحبا کہتی ہے مہمانوں سے ہر ایک زباں

آج بنگلور میں وہ شمس و قمر آئے ہیں
پیشوایانِ حرم بن کے خضر آئے ہیں

اپ حضرات اسی احساس کو لے کر یہاں جمع ہوئے ہیں کہ اُمت پر جو نئے نئے حالات آ رہے ہیں ان کا حل قرآن و سنت اور آثارِ صحابہؓ میں تلاش کریں۔ آپ کا جمع ہونا مبارک ہو کہ آپ ہی کے سلسلے میں حق تعالٰے شانہ فرماتے ہیں: فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین۔ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین۔ آپ جیسی ایک جماعت ہونی ہی چاہیئے جیسا کہ ہر دور میں اس کی ضرورت محسوس کی گئی امام اعمشؒ فرماتے ہیں یا معشر الفقہاء انتم الاطباء ونحن الصیادلۃ (جامع البیان العلم) "خیر القرون" میں خلیفۂ دوم سیدنا عمر فاروقؓ نے ایسی ہی مجلس مرتب فرمائی جس میں خود خلیفۂ دوم حضرت زید ابن ثابتؓ اور حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ جمع تھے بعد میں ایک دوسری مجلس قائم ہوئی جس میں حضرت علیؓ، حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ تھے، ثم الذین یلونہم میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے لائق ترین شاگردوں کی ایک جماعت ایسی تیار فرمائی جن کے سامنے پیش آمدہ نیز امکانی مسائل پیش ہوتے اور ان پر کھلی بحث ہوتی ہر وارث نبی اپنے نکتۂ نظر کو دلائل کے ساتھ پیش کرتا اور امام صاحبؒ کے زیر سرپرستی مسائل حل ہوتے۔

شام و سحر یہی ان کا مشغلہ تھا۔ پیچیدہ مسائل حل ہوتے تو نعرہائے تکبیر بلند ہوتے۔ انہی کے لئے آقائے دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ید اللہ علی الجماعۃ والی بشارت ہے۔ ایک موقعہ پر ارشاد ہوا۔ ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ (ترمذی) کہیں علیکم بالسواد الاعظم فرمایا گیا۔
اللہ کرے یہ سلسلہ چلے جب تک سورج چلے اور سارے عالم کو اس کا نفع پہنچتا رہے۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

خطاب

———— شیخ محمد بحری الموصلی البغدادی

بعد حمد وصلاۃ!

حاضرین کرام، سماحۃ العلامہ الشیخ المجاہد ابوالحسن علی الندوی، علماء عظام اور ہندوستان کے مومن بھائیو! میری طرف سے اور اس شہر بغداد کے بھائیوں کی طرف سے بھی ہدیہ سلام قبول کیجئے جو سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ النعمان الکوفی کا مسکن، سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی کا مرقد، علماء و فقہاء، مجتہدین، اقطاب و صوفیاء کا مولد ہے۔

حضرات! جو کچھ میں نے یہاں دیکھا اس سے بے حد مسرت ہوئی، میرے کان ان چیزوں سے آشنا تھے، اسی لئے آنکھ دیکھنے کو ترس رہی تھی، اس دیرینہ خواہش کی تکمیل سے دل باغ باغ ہے، مجھے اس مبارک سیمنار میں بھی حاضری کا بہت شوق تھا، لیکن اس کی ذمہ داری اور بار گراں سے میں بوجھل تھا، میں نے اس بوجھ کو ہلکا کرنے کے لئے رات دن ایک کر دیا، تاکہ آپ کے سامنے اس وقت اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوسکوں، اللہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ مجھے اپنے محبوب بھائیوں، کھلتے ہوئے چہروں اور آباد دلوں سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے، امام شافعیؒ نے سچ فرمایا ہے ؎

سفر کرو جن سے جدا ہو رہے ہو ان کا بدل پالو گے، تکلیف اٹھایا کرو اس لئے کہ زندگی کی لذت تکلیف اٹھانے میں ہے، میں دیکھتا ہوں کہ پانی اگر رک جائے تو خراب ہو جاتا ہے، اگر بہے تو خوشگوار رہتا ہے، نہ بہے تو بے لذت ہو جاتا ہے، شیر اگر جنگل سے جدا نہ ہو تو شکار نہیں کرے گا، تیر اگر کمان سے نہ نکلے تو نشانہ پر نہیں پہونچے گا، سونا اپنی کان میں مٹی کی طرح ہے، چندن اپنے جنگل میں ایک لکڑی کی طرح ہے۔

بخدا مجھے آپ کی ملاقات سے بڑی سرخروئی اور کامیابی حاصل ہوئی ہے، میں اپنا معمولی سودا آپ کے سامنے کیا رکھوں میں تو ایک معمولی طالب علم ہوں، استفادہ کے لئے حاضر ہوا ہوں، ملک ہندوستان تو بڑے بڑے علماء، بلند پایہ شخصیات، محققین، مصنفین، اور مورخین کا ملک ہے، یہ خصوصیات تو ابھی بھی میں پا رہا ہوں، جو خود علم و تحقیق کی دنیا میں سیرابی کا کام کر رہے ہوں انھیں کیا سیراب کیا جا سکتا ہے، لیکن چونکہ میرے عزیز بھائی شیخ قاضی مجاہد الاسلام کو مجھ سے

بہت زیادہ حسن ظن ہے، انھوں نے مجھے بڑے بڑے علماء کے سامنے پیش کردیا ہے، حالانکہ میں اس مقام کا اہل نہیں، لہٰذا اللہ جل جلالہ سے دست بستہ درخواست کرتا ہوں کہ وہ میری زبان پر مفید باتیں جاری کردے۔

حضرات:———

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں ارشاد فرمایا ہے: تمام مسلمانوں کو یہ نہیں چاہیئے کہ سب کے سب جہاد کے لئے نکل پڑیں بلکہ وہ ایسا کیوں نہیں کرتے ہیں کہ ان میں کے بڑی جماعت میں کچھ لوگ رک جایا کریں تاکہ دین میں تفقہ اور گہرائی حاصل کریں، اور جب اپنی قوم میں لوٹیں تو انھیں اللہ کی گرفت سے ڈرائیں امید کہ لوگ ڈر جائیں، یہ وہ آیت ہے جو بتاتی ہے کہ علم کا حاصل کرنا مسلمانوں کے لئے فرض کفایہ ہے، یہی وہ فریضہ تھا جس کی ادائیگی کے لئے وقت کے علماء اٹھے اور انھوں نے اس فریضہ اور ذمہ داری کو ہر دور میں پوری طرح سے انجام دیا، یہی وہ جذبہ اور فریضہ تھا جس کی وجہ سے الحمد للہ آپ کے ملک ہندوستان میں بے شمار اللہ کے بندے اٹھے اور انھوں نے علوم شریعت کو حاصل کیا، خاص طور پر علم فقہ پر پوری توجہ فرمائی، اور زمانہ اور حالات، اور لوگوں کی ضروریات کو سامنے رکھ کر پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا، شریعت اسلامی کے آنے کا منشا بھی یہی ہے کہ حالات اور ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے موجودہ مسائل کو شریعتِ اسلامی کی روشنی میں حل کیا جائے اور اس کی صحیح تطبیق دی جائے، مسائل پر شریعت کی صحیح تطبیق اور مشکلات کا حل اسی وقت ہوسکے گا جبکہ لوگوں کی ضروریات اور معاشرے کے تقاضوں کو سامنے رکھا جائے، ابتدائے اسلام سے ایسا ہی ہوا ہے، قرآن کے نزول اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔

محترم حضرات: اس وقت ایک حقیقت بلکہ عظیم حکمت کو تازہ کرلیا جائے کہ بہت سے احکام ہیں جو ہم سے پوشیدہ ہیں، ان احکام کے پوشیدہ ہونے میں وجہ یہ نہیں ہے کہ شریعت اسلامی میں کوئی نقص اور کمی ہے، حاشا اللہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ شریعت اسلامی اور دین محمدی میں کوئی کمی اور نقص ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اعلان فرمادیا ہے کہ دین اسلام ایک مکمل دین ہے، ارشاد باری ہے: آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کردیا، اور میں نے اپنی نعمت تم پر پوری کردی، میں نے تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا ہے"——— لیکن یاد رکھئے! قرآن آ[illegible]ن ہے جو مصحف میں موجود ہے، اس کے حروف وکلمات متعین ہیں، اور ہمیشہ اتنے ہی رہیں گے، لیکن واقعات وحوادث غیر محدود ہیں، جس کا لامتناہی سلسلہ جاری ہی رہے گا، روزانہ ایسے نئے نئے مسائل، حوادث وواقعات پیش آتے رہیں جو ہمارے فقہاء کرام کے خیال میں نہ آیا ہوگا ——— قرآن واحادیث کا محدود ومتعین ہونا اور واقعات وحوادث کا لامحدود اور غیر متناہی ہونا، یہ وہ نکتہ ہے جس کی وجہ سے اجتہاد جائز قرار دیا گیا۔

چنانچہ بہت سے لوگوں نے یہ کہا بھی ہے کہ جو چیز میں محدود ہوں وہ غیر محدود کو منضبط نہیں کرسکتی ہیں، آج روز بروز واقعات وحوادث پیش آرہے ہیں، نئی نئی ایجادات سامنے آرہی ہیں، جس نے بڑی مشکلات پیدا کردیئے ہیں،

یہی وجہ ہے کہ آج ہم سب ایک جگہ جمع ہوئے، جس کی سابقہ زمانہ میں ضرورت بھی نہیں تھی، گویا ہم نے ایک نیا طرز پایا ہے، جو پہلے معروف ومشہور نہیں تھا، آجکل کی کانفرنسیں اور سیمینار جو بڑی تعداد میں ہیں آپکے ملک مسلم اور غیر مسلم ممالک میں نظر آتے ہیں، خدا کرے اگر تمام مسائل وواقعات جوان دنوں درپیش ہیں، ان کا احاطہ کرے اور ان کا حل تلاش لے تو یہ بہت ہی خوشگوار اور مبارک کام ہوجائے گا، اور یہ اللہ کی ذات اور اس کی قدرت سے کوئی بعید نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے، لیکن اس میں ہمارے لئے بڑی محنت ومشقت اور غیر معمولی جدوجہد درکار ہے، مسئلہ کے ہر ہر جزء کو ہر ہر مکلف پر منطبق کرنا ایک ایسا طویل کام اور ایسا عظیم سرمایہ ہے کہ بے شمار ضخیم جلدوں کی ضرورت ہوجائے گی اور اس کی فہرست بھی اتنی ہی طویل ہوجائے گی، یہی وجہ ہے کہ ہمارے لئے اجتہاد جائز ہے، اور بعض احکام جو ہم سے پوشیدہ ہیں یہ عین حکمت کا تقاضا ہے، بعض لوگ ہم پر یہ اعتراض کرتے ہیں، اور الزام لگاتے ہیں کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو قرآن میں اور تمہارے دین میں ہم نہیں پاتے ہیں دراصل یہ دشمنان اسلام کی باتیں ہیں، بہت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے بعض جاہل اور ان پڑھ مسلمان بھی اس دھوکہ میں پڑجاتے ہیں اور وہی کہنے لگتے ہیں جو معاندین اور دشمنان اسلام اعتراض اور الزام کے طور پر کہتے ہیں، ہم ان سے یہ صاف کہدینا چاہتے ہیں کہ بعض احکام کا پوشیدہ ہونا نعوذ باللہ یہ دین اسلام کی کمی نہیں بلکہ عین حکمت کا تقاضا ہے، یہ کوئی بھول چوک اور غفلت نہیں ہے، العیاذ باللہ ایسا ہو بھی نہیں سکتا ہے، مثال کے طور پر غور کرلیجئے کہ لیلۃ القدر کی تعیین ہم سے پوشیدہ ہے کیا نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ یہ نہیں بتاسکتے تھے کہ تئیس، یا پچیس یا ستائیس تاریخ کو ہے، لیکن اس میں ہمارے لئے بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں مضمر ہیں، کہ ہم آخری عشرہ میں اس کی جستجو کرتے رہیں تو اس طرح ہمارے اعمال کا ایک بڑا ذخیرہ ہوجائے گا۔ اسی طرح دوسری مثال پر بھی غور کرلیجئے! قمری مہینے کا ابتدائی حصہ کا پوشیدہ ہونا، یہ بھی حکمت پر مبنی ہے، ورنہ شمسی مہینہ کا اعتبار کرلیا جاتا، اور ایک ایک منٹ وسکنڈ کا حساب رہتا جیسا کہ دو ہزار سال سے ابتک ہو رہا ہے، لیکن اسلام نے اس طریقہ کو چھوڑ دیا ہے، اور ایک ایسا طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیا ہے جس میں مسلمانوں پر ہر مہینہ میں بڑی دقتیں پیش آتی رہتی ہیں، ایک دوسرے سے اس کی تحقیق کرتے ہیں، اور آپس میں ایک دوسرے سے پوچھ گچھ بھی ہوتی رہتی ہے، اور انھیں اس وقت تک اطمینان وسکون نہیں ملتا جب تک کہ چاند کے آگئے کی خبر اور اس کا ثبوت نہ مل جائے، اور اہتمام کرنیوالے ہر مہینہ میں اس طرح اہتمام کرتے رہتے ہیں، اس میں بھی حکمت ہے، جیسا کہ شب قدر میں ہے، کسی شاعر نے کہا ہے ؎

لیس الخفا بعار علی أمرذی جلال　　　فلیلۃ القدر تخفی وھو خیر اللیالی

کسی اہم کام اور معاملہ کی وجہ سے کسی چیز کا پوشیدہ رہنا کوئی عیب اور شرمندگی کی بات نہیں، کیونکہ شب قدر پوشیدہ ہوا کرتی ہے، اس لئے کہ وہ سب سے بہتر رات ہوا کرتی ہے۔

لھذا یاد رکھئے! کسی چیز کا سینہ راز میں رکھنا اور اس کو لوگوں سے پوشیدہ رکھنا یہ نہ کوئی توہین ہے اور نہ کمی، نہ عیب ہے نہ غفلت، اور نہ ہی کوئی اور نقص کی بات ہے، ایسے وقت میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد اور منشاء ہو ہماری ذمہ داری ہے کہ

اس کے مطابق احکام کو تلاش کریں اور شریعت و فقہ کے درمیان فرق کریں، فقہاء کی رائے کو اللہ کی شریعت کی طرف منسوب نہ کریں، اس لئے کہ اصولیوں کے نزدیک حکم شرعی اللہ کا خطاب ہے اور آراء کے متعدد ہونے کی جو حکمتیں ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ ہم اخذ و استنباط اور تقلید میں عام انداز سے کسی خاص فقہی مکتب کی روشنی میں تغیر و تبدل کریں کیونکہ ہم لوگ کوئی مجتہد نہیں، اس لئے ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اس فقیہ و مجتہد کی طرف رجوع کریں جن پر اجماع ہو چکا ہے اور وہ ایسے عادل اور معتمد حضرات میں ہیں جن کا اجتہاد قوی اور صحیح ترین ہوا کرتا ہے، اور غلطیوں کا امکان کم رہتا ہے، اور جن سے اُمت کو حسن ظن بھی ہے، لہذا اس طرح سے آراء میں تعدد ہو جایا کرتا ہے، جو شارع کے منشاء کے مطابق ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ جو مسائل و احکام ہندوستانی مسلمانوں کے لئے صحیح اور درست ہوں گے وہ ممکن ہے کہ عرب کے لوگوں کے لئے درست نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کوفہ کے عرف و عادت کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، جس میں مکلفین کے حالات کی رعایت کی جاتی تھی، اور یہ رعایت شرعی قواعد و ضوابط کے مطابق ہوا کرتی تھی، جو ضرور تمندوں کے حالات کے پیش نظر ہوا کرتی تھی، زمانہ کے مطابق تبدیلی انہی [illegible] میں ہو سکتی ہے جو قطعی نہ ہو اور جن پر اُمت کا اجماع بھی نہ ہوا ہو، کیونکہ جن [illegible] میں اجماع ہو جاتا ہے گو وہ ظنی ہوں، قطعی بن جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ فقہاء اور مفتیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اجماع اور اختلاف کے اسباب اور وجوہات سے پوری طرح سے باخبر ہوں۔

یہ فقہی سیمنار جو مسلمانوں کے شہروں اور ملکوں میں آج کل منعقد ہو رہے ہیں بہت ہی خیر و برکت کا ذریعہ ہیں، جو اُمت حق میں بہت ہی نافع ہیں، مسلم ممالک وسیع سے وسیع تر ہوتے جا رہے ہیں اور مسلمانوں کی تعداد میں بھی کافی اضافہ ہوتا جا رہا ہے، ان کی ضرورتیں بھی بڑھتی جا رہی ہیں، اور ایک دوسرے سے ربط و تعلق، اور ملاقات بہت سے امور کے حل کرنے میں کارگر بھی ہوتی ہے، کیا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس زمانہ میں اجماع ممکن ہے، ہماری حقیر رائے ہے کہ ایسا ممکن نہیں، اس لئے کہ اجماع تو ایسے علم پر مبنی ہے جس میں مخالفت نہ ہو، ایسا نہ ہو کہ مخالفت کا علم ہی نہ ہو۔



خطبۂ صدارت

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم

ترجمہ

مولانا نورالحق رحمانی (فاضل دیوبند)

محترم حضرات!

میرے لیے بڑی خوشی و مسرت کی بات ہے کہ اسلامی عُلوم پر وسیع اور گہری نظر رکھنے والے عُلما، اور اصحاب تحقیق نے عصرِ حاضر کے فقہی و اجتہادی مسائل کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنی شروع کر دی ہے۔ آج کا یہ اجلاس اسکی کھُلی دلیل ہے۔

عُلوم و فنُون کے خزانوں پر کسی خاص طبقے کا تسلط کبھی نہیں رہا ہے۔ اور نہ اسکی ضرورت تھی۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو آپ اچھی طرح واقف ہیں کہ دین اسلام میں کوئی ایسا مذہبی طبقہ نہیں ہے جو نسلاً بعد نسل مذہبی، نور کا وارث ہو، مذہبی جاگیرداری کے مفہوم نے نصرانیت کے کھوکھ سے جنم لیا ہے۔ لیکن دنیائے اسلام کے لیے یہ لفظ غریب اور غیر مانوس ہے۔ اگر بعض اہلِ علم کی عبارتوں میں اس طرح کی کوئی تعبیر پائی جاتی ہے تو اس کی بنیاد مغرب کی اندھی تقلید پر ہے۔ ہمارے اس دور میں مذہبی پروہت، رجال دین کی ایسی تعبیر بہت عام ہے حتیٰ کہ عرب ادبا، و اہلِ قلم کے درمیان بھی، یہ لوگ اس لفظ کو ٹھیک اسی مفہوم میں استعمال کرنے لگے ہیں جس مفہوم پر لفظ "کھنہ" عالم نصرانیت میں استعمال ہوتا ہے لیکن ایسے محتاط اہل قلم جو دین پر مضبوطی سے قائم ہیں اور جو اسلامی فکر اور اسلامی رُوح کا صحیح تعارف کرنا چاہتے ہیں وہ حضرات سختی کے ساتھ ایسی عبارتوں کے استعمال سے پرہیز کرتے ہیں۔

اسلامی عُلوم، اسلامی فقہ اور عصر حاضر کے اسلامی مسائل کی طرف علمی مدارس و مراکز کے خصوصی توجہ مبذول کرنے پر اپنے رشک و مسرت کے ساتھ اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اسلام میں قسیسیت اور مذہبی جاگیرداری کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ ——— اس کے ساتھ ساتھ ایسے علما، کی ایسی جماعت ہمیشہ موجود رہی ہے جنہیں اپنے فن میں پوری مہارت و بصیرت اور کامل درجہ کا اختصاص حاصل رہا ہے، لیکن اس دور میں جب کہ علم کے مختلف شعبوں میں کافی ترقی ہوئی ہے اور علوم فنون کا دائرہ غیر معمولی وسعت اختیار کر گیا ہے اور کسی ایک انسان کے بس کی بات نہیں رہی کہ وہ علم کے

جملہ اقسام سے واقف اور ہر فن کا ماہر ہو۔ یورپ میں ترقی اس وقت شروع ہوئی جبکہ وہاں لوگوں نے علم کی مختلف فنون میں سے کسی خاص فن میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا اور وہاں کے علمار نے بیک وقت جملہ علوم وفنون پر حادی ہونے کی کوشش نہیں کی۔ میرا خیال ہے اس اصول پر ــــ اس وقت بھی ــــ مشرق سے زیادہ یورپ میں عمل ہو رہا ہے، وہاں ہر شعبے کا ماہر اپنے پیشے اور میدان اختصاص کے متعلق ــــ بلا تردد ــــ اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ اسے دوسرے شعبوں اور دوسرے فنون کے ماہرین کے میدان اختصاص میں کوئی دخل نہیں ہے، اب ہمارے لیے بھی ضروری ہو گیا ہے کہ ہم اس بات کی پوری کوشش کریں کہ اپنی علمی وفکری کاوشوں کو کسی خاص موضوع اور علم وتحقیق کی بہت سی شاخوں میں سے کسی مخصوص شاخ تک محدود رکھیں ــ

معیار ثقافت

مجھے اس بات پر فخر ہے کہ میں بھی اس علمی قافلے کا ہم سفر ہوں اور اس وقت کو غنیمت خیال کرتے ہوئے بعض تجاویز پیش کرنے کی جرأت کرتا ہوں، آپ ہماری اس بات سے اتفاق کریں گے کہ ہمارے حلقے میں ثقافت کا معیار پست ہوتا جارہا ہے۔ میں نے یہ چیز مغرب میں بھی محسوس کی اور مجھ سے وہاں کے بعض علمار نے کہا کہ مشرقی علوم کے مطالعہ وتحقیق میں بھی فساد راہ پا گیا ہے، ضرورت ہے کہ علمار کی نئی نسل صبر واستقلال، اور پوری توجہ اور یکسوئی کے ساتھ بحث وتحقیق میں لگے، اس انحطاط کے متعدد اسباب ہیں جن میں کچھ سیاسی ہیں اور کچھ اقتصادی ومعاشی۔

استشراق کی ترقی کا راز

وہاں علم کی مختلف شاخوں میں سے ہر شاخ کے پیچھے شروع سے اب تک کچھ ایسے اشیار وعوامل کار فرما رہے ہیں۔ انہیں عوامل نے استشراق کو اس بام عروج تک پہونچادیا۔ اس میں بعض طبیعاتی علوم کا استثنار کیا جا سکتا ہے۔

مستشرقین کی تحقیقات کو اہم مقام حاصل تھا اور مستشرقین اپنی کتابوں کے ذریعہ بڑی اہمیت

اور نمایاں حیثیت حاصل کر رہے تھے، کیونکہ اس کے پیچھے جو سب سے بڑا عامل کارفرما تھا امپیریلزم[1] (IMPERIALISM) تھا، اور ہمیں خوشی ہے کہ وہ عامل اب موثر نہیں رہا چنانچہ مشرق کا سب سے مالدار ملک مسلمانوں کے زیر حکومت تھا، اور مغرب ان مسلمانوں کو ان برکات و ثمرات کی وجہ سے جو ان کے پاس تھا غیرت اور حسد کی نگاہ سے دیکھ رہا تھا۔

مغربی امپیریلزم نے نوآبادیات قائم کرنی چاہی اس لیے اس کے لیے ضروری ہوگیا کہ وہ ان ممالک کی قومی خصوصیات کا جائزہ لے، اور وہاں کی عوام کے علمی و دینی مصادر میں شکوک و شبہات اور بد اعتمادی پیدا کرے، اور ان ممالک کے تعلیم یافتہ نوجوانوں اور اسکالروں کے دل میں احساس کمتری پیدا کرے تاکہ یہ چیزیں ان ممالک میں بیرونی اثر ورسوخ قائم کرنے میں معاون ثابت ہوں، کیونکہ تہذیبی و ثقافتی اثرات، اور عقلی اور علمی سرافگندگی، سیاسی تفوق اور برتری سے زیادہ موثر ہوا کرتی ہیں۔ اور کم از کم یہ کہ سیاسی نفوذ کے لیے معاون ثابت ہوتی ہیں اور اس کے لیے راہ ہموار کرتی ہیں۔

مستشرقین سامراجیوں کے ہراول دستہ تھے، چنانچہ انھیں سرکاری حلقوں کا بھرپور تعاون ملا، اور ڈھیر سامال ان کے تصرف میں دیدیا گیا، بادشاہوں کے دربار اور حکمرانوں کی قلمرو میں ان کا پرجوش خیر مقدم کیا جاتا اور بھرپور اعزاز و اکرام ہوتا تھا۔

اس عامل کا وجود اب ختم ہوگیا، رہا دوسرا عامل یعنی اقتصادی تو اس نے بھی اپنی تاثیر کھودی، اور اقتصادی اساس تو وہ انقلاب کا شکار ہوگئی یہاں تک کہ مشرقی علوم کے مطالعہ و تحقیق کا جاری رکھنا پہلے کی طرح مادی نفع کا باعث نہیں رہا۔

علمی و تحقیقی یکسوئی

اس دور کے علماء اور تعلیم یافتہ افراد میں محنت اور جانفشانی کی روح کمزور پڑگئی جس کی وجہ سے علم کا شوق بھی کم ہوگیا اور اس کے ساتھ جدوجہد کی قدرت کا چشمہ خشک ہوگیا۔ میرا اشارہ کسی خاص مدرسے یا علمی مرکز کی طرف نہیں ہے بلکہ یہ ایک عام بات ہے جسے تقریباً ہر جگہ محسوس کیا جاسکتا ہے۔

---

[1] اس کا مقصد ہے کمپنیوں اور اقتصادی اداروں، اور سیاسی نفوذ کے ذریعہ اپنے تاثرات پھیلانا۔

حصول علم و کمال کے لیے وہ مکمل یکسوئی اور جان توڑ کوشش جو ماضی کے علما کا طرۂ امتیاز تھا۔ دورِ حاضر میں اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہا۔ اسکے اسباب کا تعلق کسی خاص چیز سے نہیں ہے بلکہ سیاست اقتصاد و معیشت اور ادب و اخلاق سب سے اس کا مساویانہ تعلق ہے۔ اس کے اسباب سے بحث کرنا ناممکن ہے اور نہ یہاں اس کی ضرورت ہے ــــــــــ بہت واضح سی بات یہ ہے کہ علم کا شوق جو ہر چیز پر فوقیت رکھتا ہے۔ اور انسان کو اس درجہ بے قرار کر دیتا ہے کہ وہ کھانے پینے اور لباس و پوشاک کی بھی پرواہ نہیں کرتا وہ شوق اگر ختم نہیں ہوا ہے تو نادر و نایاب ضرور ہو گیا ہے۔

عِلم بَرائے عِلم

ماضی میں ایک تنہا عالم متعدد اکیڈمیوں کا کام انجام دیتا تھا۔ اب صورتحال یہ ہو گئی ہے کہ بڑی بڑی اکیڈمیاں اور علمی و تحقیقی ادارے قائم ہیں۔ لیکن اسکے باوجود نتائج اور کارکردگی تشفی بخش نہیں ہے، اور کوئی اہم اور نئی تحقیق کم ہی سامنے آتی ہے۔

اس وقت ہمیں اس کی شدید ضرورت ہے کہ ثقافتی معیار بلند ہو رسوخ فی العلم اور فقہی بصیرت میں ترقی ہو، علم میں ایک طرف محنت ہے پھر اس کا ثمرہ ہے۔ پہلے پیاس ہے پھر آسودگی ہے، بھوک ہے پھر شکم سیری ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ وہ علم و جستجو کی راہ میں پوری دیانتداری کے ساتھ محنت کرے اور اس کو وہ اپنے عمل کا بدلہ اور مکافات تصور کرے۔ اور اس محنت اور تخصص کو کسی یونیورسٹی میں اونچی پوسٹ کا ذریعہ نہ بنائے۔

اس دور کا ایک المیہ یہ ہے اہل علم اپنی محنت کا ثمرہ نقد وصول کرنا چاہتے ہیں۔ اور ان کی زیادہ توجہ شہرت و ناموری، عہدہ کی ترقی اور زیادہ معاوضہ حاصل کرنے پر مرکوز رہتی ہے اور انکی طاقت و صلاحیت کا حصہ ان مقاصد کے حصول کی راہ میں صرف ہوتا ہے۔ گویا مادی منفعت ہی ان کی نگاہ میں اصل معیار ہے آپ نے بہت سے اصول کے بارے میں سنا ہوگا۔ اور نیا اصول جو ہمارے ثقافتی اداروں میں عام ہے وہ ہے کیریرزم (CAREERISM)

عِلم کی پیَاس وقتی نہیں ہونی چاہیئے

دوسری چیز یہ ہے کہ ثقافتی سرگرمیوں کی طرف نظر اور توجہ

سرسری نہیں ہونی چاہئے کہ ہم غور و فکر کے لیے ایک موضوع کا انتخاب کریں پھر فوراً ہی جگالی کر کے اسے باہر ڈال دیں جیسا کہ جانور جگالی کیا کرتا ہے پس ایسا نہ ہو کہ ہمیں نہ موضوع کا زیادہ اہتمام والتزام ہو، اور نہ اس سے کوئی گہرا ربط و تعلق ہو کہ جب اس موضوع پر بحث ختم ہو جائے تو ہم ہاتھ جھاڑ کر الگ ہو جائیں، اس موقع پر اقبال کا یہ شعر ہمارے پیش نظر رہے:

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ اَبدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا؟

اسلامی تحقیق کے سرچشمے ایمان میں پوشیدہ ہیں

اسلامی علوم اور عصرِ حاضر کے دینی مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کا تذکرہ آپ علمی و دینی مقالات میں ضرور پڑھتے ہونگے اور ہم میں سے ہر شخص کو اس ضرورت کا احساس اور اس فکر سے اتفاق ہوگا. لیکن سوچنا یہ ہے کہ باب اجتہاد بند کیوں ہو گیا؟ اس کے اسباب کیا ہیں، اور اس دعوی میں کس درجہ صحت ہے؟ یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے اور عنقریب میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کروں گا کہ علوم اسلامیہ کے اصول دین میں پوشیدہ ہیں اور دین ہی ان اصول کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہمارا موقف مستشرقین سے جداگانہ ہو۔ اور یہ کہ ہمارا موقف کسی اکیڈمی جیسا نہ ہو کہ ہم کسی التزام اور احساس ذمہ داری کے بغیر مسائل پر بحث کریں بلکہ ان کے بارے میں ہمارا اعتقاد یہ ہونا چاہئیے کہ یہ چیزیں ارکان ایمان کے ساتھ مربوط اور ہماری علمی زندگی میں جاری وساری ہوں میں نے بچپنے میں مقولہ سنا تھا:

برائے یک من علم دہ من عقل باید

اگر ایسا نہ ہو تو انسان علم کا حقیقی فائدہ حاصل نہ کر سکے گا۔ اور نہ مناسب صورت میں اس کا استعمال کر سکے گا۔ میں اس میں تھوڑی سی ترمیم کرتے ہوئے کہوں گا کہ بحث و تحقیق کے ساتھ مناسب مقدار میں تقوی کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اسلامی علوم کا ہے جس کا دین سے گہرا ربط ہے۔ لہذا ان دینی اصول کو بحث و تحقیق کے سامنے اس طرح پیش نہیں کر سکتے جس طرح کسی لاش کو پوسٹ مارٹم کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ جی ہاں! انصاف کا تقاضہ یہ نہیں ہے کہ ایسا ہو۔ اس لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بحث میں نقد و اعتراض استہزاء اور تمسخر اور تحقیر و تذلیل سے خالی ہو۔

جن حضرات کو بحث و تحقیق کی ذمہ داریوں کا شعور اور افکار و نظریات کی تبدیلی کا احساس ہے انہیں چاہیئے کہ وہ اپنی آراء و احکام کو قطعی اور یقینی شکل میں پیش نہ کریں۔ اور اپنے کسی نظریے کی توجیہ اس انداز میں نہ کریں کہ گویا وہ اس موضوع پر حرف آخر ہو۔ اور مزید غور و فکر کی اس میں مطلق کوئی گنجائش موجود نہ ہو بلکہ ان کا موقف اور پیش کرنے کا انداز ایسا ہو جیسے کوئی کسی نتیجے تک پہونچا اور اس وقت ایسا محسوس ہو رہا ہو کہ وہ صحیح ہے ـــــ ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم غور و فکر اور بحث و مباحثے میں صبر و تحمل کا اصول اختیار کریں اور علم اور ان حاملین کا اعتراف کرنا سیکھیں جنہوں نے اپنی زندگی اور اپنی تمام تر طاقتیں اور صلاحیتیں اس راہ میں صرف کر دی ہیں۔

انتشار پیدا کرنے سے اجتناب

کچھ لوگ اپنی رائے کے اظہار میں بڑی عجلت سے کام لیتے ہیں۔ پھر فوراً ہی اس سے رجوع بھی کر لیتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کر رہے ہیں لیکن پھر ان لوگوں کا کیا ہوگا جو ان کے فتوؤں کی اتباع کر کے اور غلطی پر عمل کر کے اس دنیا سے چل بسے؟ اور مسئلہ اس وقت زیادہ سنگین ہو جاتا ہے جب ان آراء کا تعلق دین اور عقیدے سے ہو۔ لہٰذا ضروری ہے کہ رائے کے اظہار میں صبر کا دامن ہمارے ہاتھ سے نہ چھوٹے، خاص طور پر جب کہ مسئلہ کا تعلق عالم دین سے ہو، تو ہمیں چاہیئے کہ تھوڑی دیر سنجیدگی کے ساتھ اس پر غور و فکر کریں، اور اس فن کے ماہرین کے سامنے اسے پیش کریں۔ انکے فیصلوں کا انتظار کریں۔ ان مرحلوں سے گزرنے کے بعد ہی فتوی کی اشاعت ہو اور اسے منظر عام پر لایا جائے، یہ دور انتشار ہے اور انسان سست و کاہل واقع ہوا ہے۔ فطری طور پر لا پرواہی کی طرف اس کا میلان ہوتا ہے۔ اس زمانہ کی تہذیب علمی ترقی کی تیز رفتاری اور معیار زندگی میں مسلسل ترقی، یہ وہ چیزیں ہیں جس نے انسان کو آرام و آسائش کا دلدادہ اور اختلاف و انتشار کا جلد شکار ہو جانے والا بنا دیا ہے، جب یہ صورت حال ہے تو ہماری ذمہ داری ہے ہم ایسی چیزوں کے اظہار سے باز رہیں جو لوگوں میں فکری اضطراب پید کر سکتی ہوں یا اس میں اضافے کا سبب بن سکتی ہوں۔

زمانہ میں تغیر اور ثبات

عام طور پر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ زمانہ میں ثبات اور دوام نہیں ہے بلکہ تغیر اور انقلاب ہی کا دوسرا نام زمانہ ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ زمانہ دو عناصر سے مرکب ہے۔ تغیر اور استمرار۔ اگر زمانہ میں ان دونوں کا توازن برقرار نہ رہے اس طور پر کہ استمرار و دوام تغیر اور تبدیلی پر غالب آجائے یا تغیر اور انقلاب ثبات اور دوام پر حاوی و مستولی ہو جائے تو معاشرہ اور تہذیب و تمدن پر اس کے بہت بُرے اثرات مرتب ہوں گے، انسانی معاشرے کے لیے ان دو عناصر کا توازن واعتدال کسی بھی کیمیائی مرکب سے زیادہ ضروری ہے۔ زمانہ میں انقلاب کی قدرت وصلاحیت اور اس میں انقلاب کا رونما ہونا ضروری ہے اور یہ کسی ضعف یا نقص کی علامت نہیں ہے، بلکہ وہ تو قانونِ زندگی ہے۔ اور بقول علّامہ اقبال:

جاوداں، پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی

لیکن اسی کے ساتھ زمانے میں انقلابات وتغیرات کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت بھی بھرپور ہے تغیر و انقلاب کے آثار و مظاہر واضح طور پر ہمارے سامنے ہیں۔ اور ہم میں سے ہر شخص محسوس کر سکتا ہے کہ کتنے وسیع پیمانے پر تبدیلی رونما ہوتی ہے۔

عام اور مادی امور میں ہمیں اس کشمکش کا پورا طرح احساس نہیں ہو سکتا جو زمانہ اپنی عُمدہ خصوصیات اور اپنی طبیعت اور حقیقی صفت کی حفاظت کے لیے کر رہا ہے۔ اس کے لیے ایک خاص خورد بین کی ضرورت ہے۔

ایک ندی کو لے لیجئے جو حرکت کا ایک نمونہ پیش کرتی ہے ـــــــ اس کی دو موجیں بالکل ایک جیسی نہیں ہوتیں، اور اپنی گذر جانے والی موجوں کے باوجود وہ اپنے نام اور تمام خصوصیات کے ساتھ ہزاروں سال سے اپنی جگہ موجود ہے۔ یہ دجلہ و فرات، دریائے نیل، گنگا اور جمنا کل پچھلی صدیوں کی طرح آج بھی انہی خصوصیات کی حامل ہیں۔

اسی طرح زمانہ متحرک ہونے کے ساتھ ساکن بھی ہے۔ زمانہ کی یہ دونوں جوہری صفتیں ہیں، اسی طرح زمانہ اپنی دونوں بنیادی صفتوں میں سے کسی ایک کے بغیر ـــ اپنی افادیت باقی نہیں رکھ سکتا، کیونکہ مثبت اور منفی قوتیں عالم میں موجود تمام زندہ ومروجہ چیزوں میں قوتِ نمو

پیدا کرتی ہیں، اور اپنے عمل اور ردّعمل کے نتیجہ میں یہ چیزیں اپنی قدر و قیمت کو باقی رکھتی ہیں۔

دین زندگی کا محافظ ہے

میں اپنے اس عقیدے کے ساتھ کہ یہ دین دائمی و ابدی ہے کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتا کہ یہ دین کسی حال میں بھی ہر تغیر کو قبول کر سکتا ہے اور آپ لوگ بھی اس سے اتفاق نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ دین کوئی تھرمامیٹر نہیں ہے جس کا کام صرف درجۂ حرارت کو ناپنا ہوتا ہے۔ اور نہ وہ مرغ باد پیما ہے جس کے ذمّہ صرف ہوا کے رُخ کو متعین کرنے کا کام ہو۔

ایسی عبارتوں کے ذریعہ دین کی تعریف نہیں کی جا سکتی اور ہمارے درمیان کوئی ایسا شخص نہیں ہوگا جو دین کا یہ مطلب سمجھے کہ اس کا کام ایک رجسٹر کی طرح ہے جو حوادث زمانہ کو بتلاتا ہے کوئی نام نہاد وضعی دین اس صورت حال کو برداشت نہیں کر سکتا۔ تو پھر اللہ کا نازل کردہ وہ سچا دین جو قیامت تک کے لیے ہے وہ کس طرح اس صورت حال کا تحمل کر سکتا ہے۔ دین تغیر و تبدیلی کو ایک حقیقت واقعہ کی طرح تسلیم کرتا ہے اور صحیح سالم انقلاب کی بنا پر امور و معاملات کے فروغ کے لیے ایک وسیع میدان فراہم کرتا ہے، دین زندگی کے ساتھ شانہ بشانہ چلتا ہے، وہ اس کی جلو میں ایک خادم یا تابع کی حیثیت سے صرف چلنے والا نہیں ہے بلکہ اس کا یہ بھی فریضہ ہے کہ وہ بتلائے کہ فلاں انقلاب انسانیت کے لیے یا اس کے پیرو کاروں کے لیے مفید ہے یا مضر۔ دین اگر زندگی کے ساتھ ایک طرف چلتا ہے تو دوسری طرف وہ اس کا محافظ، گارڈ اور اتالیق بھی ہے، اس پر اسکی پاسبانی و نگرانی کی ذمّہ داری بھی عائد ہوتی ہے ایک مربّی اور سرپرست کا یہ کام نہیں کہ اس کی سرپرستی میں جو بچہ ہے اس کے ہر عمل کو جائز قرار دے، اور اس کے تمام اچھے بُرے میلانات و رجحانات کی تائید و تصویب کرے۔ اور وہ جس چیز کے پیچھے بھی دوڑ رہا ہے اس پر تائیدی مہر لگائے اس کے پاس تو صرف ایک مہر ہے اور ایک سیاہی اور ایک ہاتھ ہے، اس کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ اپنی مہر کبھی بھی دستاویز یا چک پر لگا دے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ صحیح غلط کے درمیان امتیاز کرے، پہلے وہ دستاویز کی تفتیش کرے، پھر اپنا حکم صادر کرے، اگر اس میں کوئی غلطی و ضرر پائے تو دین اس کی کوشش کرے کہ نرمی کے ساتھ اسے چھوڑ دے اگر ایسا ممکن ہو یا اگر ضرورت ہو تو اس سلسلے میں قوت کا استعمال کرے، اور اگر اس کے سامنے کوئی نسخہ پیش کیا جائے اور وہ اسے نسل انسانی کے لیے

مضر سمجھتا ہے تو محض اس کی تصدیق و تائید اور مہر لگانے ہی سے باز نہیں رہتا بلکہ اس کے مقابلے کیلئے اُٹھ کھڑا ہوتا ہے، یہیں سے دین و اخلاق کے درمیان فرق واضح ہوجاتا ہے۔ دین اپنی ڈیوٹی اور ذمہ داری سمجھتا ہے کہ غلط خیالات اور غلط کام کو روکے اور اس کی راہ میں رکاوٹ بنکر کھڑا ہو جائے۔ جبکہ اخلاق اس کے جائز و ناجائز اور اس کے ممدوح یا مذموم ہونے کی طرف محض اشارہ کر دینا کافی سمجھتا ہے۔ ہمارے بابصیرت فقہار اور راسخین علمار کرام کی ذہانت وعبقریت زمانے کی ترقیات عرف ومقیاس کے بدل جانے، نئے آلات ووسائل کے وجود میں آجانے، حوادث ومشکلات کے پیدا ہونے نئے تجربات کے سامنے آنے اور نئی تہذیب سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل تلاش کرنے میں پوری طرح ظاہر ہوئی، اسی طرح فتاوی اور شرعی احکام میں حالات زمانہ کی رعایت کرنے، روح شریعت اور مقاصد شریعت کی حفاظت کرنے میں دین اسلام کی ابدیت اور اس کے وہ آخری اور پسندیدہ دین ہونے کا اعتقاد رکھنے اور اللہ رب العزت کے فرمان "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا" (المائدہ) پر کامل یقین رکھنے پر بھی ان کی ذہانت وصلاحیت کا پورا ظہور ہوا۔

اس کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیں اس عالمی فقہی کتب خانے کا وسیع تاریخی جائزہ لینا ہوگا۔ جو اسلام کی طویل تاریخ اور عالم اسلام کی وسیع مساحت پر پھیلی ہوئی ہے اگر یہ کام پوری امانت ودیانت صبر وتحمل اور غیر جانب داری اور انصاف کے ساتھ انجام دیا جائے تو علمی دینی ذہانت و عبقریت اور قانون سازی کی بیمثال صلاحیت کا اندازہ ہوگا جو سب کے لیے باعث حیرت و تعجب ہیں، اور یہ چیز اس اجتہاد اور فقہی بحث وتحقیق کے حق میں بھی مفید ہوگی جس کی ضرورت اس دور اور وسیع اسلامی معاشرے کو ہے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس برصغیر کے اندر ماضی قریب میں افتار اور فقہی تحقیقات کا جو کام ہوا ہے اس پر ایک سرسری نگاہ ڈالی جائے۔ اور جہاں تک علمی وفقہی تصنیفات فتاوی کے مجموعوں اور حدیث و فقہ کی بحثوں کا تعلق ہے تو اس مختصر سے مقالہ میں انکا نام شمار کرنا بھی مشکل ہے اس کی تفصیلات معلوم کرنے کے لیے ہمارے والد ماجد حضرت علامہ عبدالحی الحسنی کی تصنیف "الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند" کی طرف رجوع کیا جائے، جسے مجمع اللغۃ العربیۃ دمشق نے شائع کیا ہے۔ یہاں پر میں فقہ الحدیث پر علامہ ظفر احمد عثمانی کی تالیف اعلاء السنن کی طرف اشارہ

کرنے پر اکتفا کروں گا جو انہوں نے مرّبی جلیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے حکم پر تالیف کی ہے، یہ عظیم تصنیفی کام اکیس ضخیم جلدوں میں مکمّل ہوا ہے۔

اسی طرح معاشرتی و ازدواجی زندگی سے متعلق بعض پیچیدہ مسائل کا شرعی و فقہی حل تلاش کرنے میں بھی کچھ مفید اور قابلِ قدر علمی کاوشیں ہوئی ہیں مثال کے طور پر مرّبی کبیر عالم جلیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ اور بوادر النوادر کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب دیوبندی مفتیٔ اعظم پاکستان کی جواہر الفقہ تین جلدوں میں اور ان کی احکام القرآن اور شیخ عظیم مصلح مولانا عبدالشکور لکھنوی کی علم الفقہ، اور اس کے علاوہ فتاوی کے بہت سے مجموعے ہیں مثلاً مفتی عزیز الرحمٰن سابق مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند کی عزیز الفتاوی بارہ جلدوں میں اور حضرت تھانوی کی امداد الفتاوی چھ ضخیم جلدوں میں اور مفتی عبدالرحیم لاجپوری کی فتاوی رحیمیہ چھ جلدوں میں۔

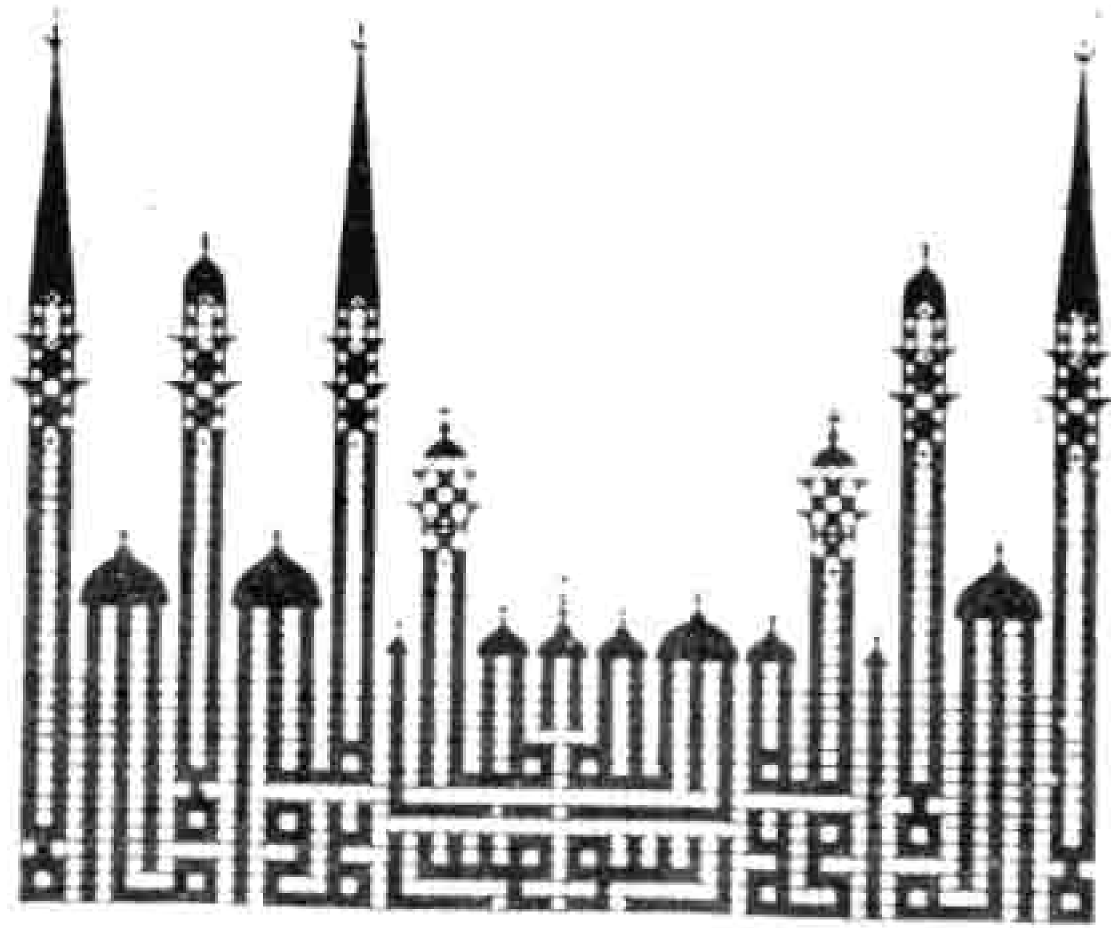
اس بابرکت تاریخی موقع پر میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے قیام کا خوشی و مسرت اور احترام وعقیدت کے ساتھ تذکرہ کروں گا، یہ ایک نہایت مُبارک اور برمحل اقدام تھا جو اپنے وقت پر اٹھایا گیا، اور یہ مفید تعمیری علمی وفقہی نظریے کے حق میں فتح شمار کی جائے گی۔ جس نے جدید فقہی کتبخانہ تیار کرنے اور اس ترقی یافتہ اور روزافزوں ترقی پذیر دَور میں علمی کام کے میدان میں نئے گوشے کھولے اور یہ اقدام ان لوگوں کے خلاف بھی ایک دلیل ہے جو فقہی موضوعات پر اختصاص کرنے والوں پر سستی اور کاہلی، اور باہم علمی تعاون نہ کرنے اور ایک ساتھ مل کر نہ بیٹھنے کا الزام لگاتے ہیں۔

الحمدللہ اس اکیڈمی کے متعدد کامیاب اور نتیجہ خیز اجتماعات ہو چکے ہیں، اُمید کہ اللہ تعالیٰ اس مُبارک سلسلے کو قائم ودائم رکھے۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل ــــ فخر واطمنان کے ساتھ ــــ اس اجتماعی فقہی کام کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں جسے فقہ اسلامی کے ممتاز عُلما کی ایک کمیٹی انجام دے رہی ہے اور وہ ہے مُسلم پرسنل لا پر مشتمل ایک ایسی جامع کتاب کی تدوین جو اس مُلک میں مُسلمانوں کے لیے ایک دستور ہو، اور حکومت کی عدالتوں میں مقدمات کا فیصلہ کرنے اور نکاح، طلاق اور وراثت وغیرہ کے مسائل میں شرعی حُکم نافذ کرنے میں حجت اور وجہ ترجیح ثابت ہو۔

یہ مثبت تصنیفی کام مُسلم پرسنل لا بورڈ کی زیر نگرانی اور حضرت امیر شریعت مولانا منت اللہ

رحمانی صاحب جنرل سکریٹری بورڈ کی سرپرستی میں انجام پا رہا ہے۔ اور اس طرح اب ان لوگوں کے خلاف حجت قائم ہو جائے گی اور ان لوگوں کی زبانیں بند ہو جائیں گی جو احتجاج کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلم پرسنل لا بورڈ میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں جو قابل اعتماد اور متفق علیہ ہو۔



بیع حقوق

مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات

از ـــــ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

بہت سی ایسی چیزیں جن کی خرید و فروخت کا کوئی تصور پچھلے زمانہ میں نہیں تھا آج وہ چیزیں دولت اور قیمتی سرمایہ تصور کی جاتی ہیں اور ان کی خرید و فروخت کا عام رواج دنیا کے سبھی ملکوں میں ہوگیا ہے۔ عام طور پر فقہاء احناف بیع کی تعریف میں مال کی قید لگاتے ہیں یعنی خرید و فروخت انہی چیزیں کی کی جاسکتی ہے جو مال ہوں اور کسی شئ کے مال قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شئ ایسی ہو جس کو محفوظ کرلینا اور جس پر قبضہ ممکن ہو۔ اس لئے جو معنوی امور ہیں مثلاً علم، فنی مہارت یا فضا اور سورج کی کرنیں وغیرہ مال میں داخل نہیں ۔ شامیؒ نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے :

"المراد بالمال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والمالية تثبت بتمول الناس كافة او بعضهم (جلد ۴/ص ۳/ ردالمحتار)

اسی ذیل میں شامیؒ نے بحوالہ تلویح یہ لکھا ہے کہ: "منافع" مِلک تو ہیں "مال" نہیں اور ملک و مال کے درمیان جوہری فرق ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے :

لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع لوقت الحاجة

یعنی مال کا قابل ذخیرہ ہونا تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے اور بحر نے حاوی قدسی کا یہ قول نقل کیا ہے :

المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار (ردالمحتار، جلد ۴، ص ۴)

صاحبِ درمختار نے بیع کی تعریف میں لفظ " مال " کے بجائے "شیٔ مرغوب فیہ" کا استعمال کیا ہے اور شامیؒ نے اس کی وضاحت یوں کی ہے :

" ما من شانہ ان ترغب إلیہ النفس وھو المال " اور آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ تراب (مٹی) میتہ (مردار) اور دَم (خون) مال نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے فقہاء کی وہ تعریف جس میں بیع کو " مبادلۃ المال بالمال " کہا گیا ہے۔ اس تفسیر کے بعد صاحبِ تنویرالابصار کی تعریف کے ہم معنی قرار پاتی ہے ۔

دیگر فقہاء کے یہاں مال کا "مادی شیٔ" ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ حقوق و منافع جیسی چیزوں کو بھی مال تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ کا قول سیوطیؒ نے أشباہ ونظائر میں نقل کیا ہے : کہ ہر وہ شیٔ جس کی کچھ قیمت ہو اور اس کو ضائع کر دینے پر ضمان لازم آتا ہو " مال " ہے۔

قال الامام الشافعی رضی اللہ عنہ لا یقع إسم مال إلا علی ما لہ قیمة یباع بھا ویلزم متلفہ وان قلت ومالا یطرحہ الناس مثل الفلس وما أشبہ ذلك ۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۵۸)

ابن القاسم الغزیؒ نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے :

فاحسن ما قیل فی تعریفہ انہ تملیك عین مالیة بمعاوضة باذن شرعی أو تملیك منفعة مباحة علی التابید بثمن مالی ۔

(حاشیة الباجوری علی شرح الغزی جلد ۲/ص ۳۴۴)

قاضی بیضاویؒ نے الغایۃ القصویٰ میں لکھا ہے :

البیع تملیك عین أو منفعة علی التابید بعوض مالی ۔

(جلد ۱/ ص ۴۵۵)

اسی طرح آگے چل کر معقود علیہ یعنی کونسی شیٔ مبیع ہو سکتی ہے اس کے ضمن میں پانی کی گذرگاہ، اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے ۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شیٔ کا شیٔ مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں۔

فقہاء حنابلہؒ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں " الانصاف "

میں مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع کی تعریف میں عین یا منفعت مباحہ کا تبادلہ اس طرح کہ وہ ہمیشہ کے لئے ہو ضروری ہے۔ (الانصاف، جلد۴ /ص ۲۶۰)

اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذر گاہ بنانا، دروازہ کھولنا، یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے۔ (کشاف القناع للبہوتیؒ جلد۳ /ص ۳۹۱)

مالکیہؒ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور زرقانیؒ نے شرح مؤطا میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ بیع عین، بیع دین اور بیع منفعہ، مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مؤبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں۔

مذکور الصدر آراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں:

۱۔ تو یہ کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے یا ہر وہ شئی جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو، چاہے وہ چیزیں مادی ہوں یا نہیں خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہیں۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جا سکتا ہے؟

۳۔ اسی ذیل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مال کی حقیقت کیا شرع اور لغت نے متعین کر دی ہے؟ یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے بہت سی ایسی چیزیں ہو سکتی ہیں جو کسی زمانہ میں نہ ذریعہ تموّل تھیں اور نہ ان کی کوئی حاجت اور اہمیت تھی لیکن بعد کے زمانہ میں وہی شئی ضروری ہو گئی ہے اور ذریعہ تموّل بھی مثلاً ریت اور مٹی جس کے مال ہونے کا تصور سلف میں نہیں تھا لیکن آج وہ ذریعہ تموّل بھی ہے اور انسانی حاجت بھی۔ فقہاء نے مٹی کو مال نہیں قرار دیا لیکن آج وہ قیمتی مال ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملا کر مکانات کی تعمیر میں کام کرتی ہے اور مٹی شہروں ہی میں نہیں اب تو دیہاتوں میں بھی خریدی جاتی ہے۔

اسی طرح فضاء یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لئے

زمین کے مالک کا گراونڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی دوسری اور تیسری منزل کے تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے۔ بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبہ، شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے۔ اس کے نتیجہ میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جارہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانات حاوی ہے جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کر دی جاتی ہے یا نچلی منزل بنانے کا حق ایک شخص کے ساتھ اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے۔ اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لئے "کم خرچ بالانشیں" کا مصداق یہ طریقۂ کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر اُبھرا ہے۔

اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو شئ وجود میں آتی ہے اگرچہ وہ اشیاء مادی نہیں ہوتیں لیکن قابل انتفاع اور خرید و فروخت کا محل بنتی ہیں مثلاً ایک شخص برسہا برس کی محنت کے بعد کینسر کی ایک دوا ایجاد کرتا ہے یا مختلف صنعتی آلات کے نمونے ایجاد کرتا ہے۔ مختلف سائنسی انکشافات اور فارمولے ایجاد کرتا ہے۔ تحقیقی کتابیں لکھتا ہے، ایک مصور اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں خرچ کر کے ایسی تصویریں تیار کرتا ہے جن کی بازار میں قیمت ہے ان تمام ہی صورتوں میں یہ کہا جانا چاہئے کہ موجد، مصنف اور فن کار کو تحقیق پر ایک ایسا خصوصی اختیار حاصل رہتا ہے جسے اس کی ملک کہا جا سکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اشیاء مادی نہیں ہیں اس لئے مال کی عام تعریف میں داخل نہیں۔ اس وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

۱۔ مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہئے کیا یہ شرط جوہری ہے؟

۲۔ اور اگر اس کو جوہری جز مال کی تعریف کا تسلیم کر لیا جائے تو کیا ہر شئ کو ذخیرہ کرنے اور قبض و دخل کی ہر شئ کے لائق علیحدہ علیحدہ صورتیں ہوں گی، یا وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے یعنی مادی شئ کسی الماری میں بند کی جا سکتی ہے۔ سبزیاں (خضراوات) چند گھنٹوں کے بعد خراب ہونے لگتی تھیں، اب کولڈ اسٹورز میں سال سال بھی محفوظ رکھی جاتی ہیں

اسی طرح مختلف چیزوں کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں اس شیٔ کی شان کے مناسب ہو سکتی ہے۔ اس ذیل میں شامیؒ کی اس صراحت کو سامنے رکھنا چاہے کہ مال کے قابل تصرف اور قابل انتفاع ہونے کی شرط پر جب یہ اعتراض ہوا کہ غلام کو حقیقت مال نہیں کہا جا سکتا کہ کسی غلام کو ہلاک کر دینا اور قتل کر دینا جائز نہیں ہے تو شامیؒ کو یہ اعتراض پسند نہیں آیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا یعنی "ہر شئے سے انتفاع کی صورت اس شیٔ کی خاص نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگی"۔

ولان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شئ بما یصلح لہ۔

کیا اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مالیت کے لئے قابل ادخار ہونے کی جو شرط ہے وہ مختلف اشیا کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوگی؟

مثلاً کوئی ایجاد، فارمولا، نام اور ٹریڈ مارک اگر کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ یہ مال وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کر لیا گیا ہے یا کوئی اور صورت۔

حقوق کا مسئلہ

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حق کی کیفیت کیا ہے، اہلِ لغت نے جتنے معانی بھی بتائے ہیں ان میں بنیادی طور پر ثبوت اور وجود کا مفہوم موجود ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰٓی اَکْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ"

"لِیحقّ الْحَقَّ وَیبطل الْبَاطِلَ"۔

متعین حصہ کو بھی حق کہتے ہیں۔" فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم"۔ مولانا عبد الحلیمؒ لکھنوی نے نور الانوار کے حاشیہ قمر الاقمار میں حق کی فقہی تعریف "الحکم الثابت شرعًا" نقل کی ہے، شیخ مصطفٰے الزرقانے المدخل الفقهی العام میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کر کے حق کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں متعین کی ہے۔

"الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة وتكليفاً" یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے مثلاً نابالغہ لڑکی کے نکاح کا اختیار ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر اختیار تسلیم کرتی ہے یا بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اسی طرح وارث کا حق مورث کے ترکہ پر۔ پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہوسکتا ہے جیسے دَین واجب فی الذمّہ کا استحقاق اور غیر مالی ہوسکتا ہے جیسے ولی کا اور وکیل کا استحقاق، اس اختصاص کی قید سے وہ عام مباحات جن کی حیثیت محض رخصت کی ہے خارج ہوجاتی ہیں جیسے کسی دریا میں مچھلی کا شکار کوئی بھی شخص کرسکتا ہے، یا "ارض الموات" پر تصرف یا ٹرین کے عام کمپارٹمنٹ اور مسجد کی صفوں میں کہیں بھی بیٹھ جانا ہر شخص کے لئے جائز ہے۔ مگر کسی بھی ایسی عام مباح چیز پر اگر کوئی شخص قبضہ کرلیتا ہے تو اسے اختصاص حاصل ہوجاتا ہے جسے "حق اسبقیت" کہہ سکتے ہیں۔

حق کی تعریف میں جس اختیار و تسلط کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار کسی شخص پر بھی ہوسکتا ہے اور کسی شئ معین پر بھی جیسے حق ولایت میں شخص پر، حق حضانت میں بچہ پر، اور حق ملکیت میں کسی شئ معین پر، ذمہ داری (تکلیف) کسی انسان کے ذمہ ہی ہوسکتی ہے، لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے ہم دو قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں۔

شخص حقیقی اور شخص اعتباری، شخص اعتباری وہ ادارے کمپنیاں، اوقاف اور مساجد و مدارس وغیرہ ہیں جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات بھی ہوتے ہیں اور ان کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، اگر شرع کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو اس کی نظیریں بھی مل سکتی ہیں ـــــ حق کی تعریف ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ کے حقوق ہیں جیسے عبادات یا جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق یا زوجین کے ایک دوسرے پر باہمی حقوق۔ اس طرح حکومت اور شہریوں کے درمیان باہمی حقوق وغیرہ۔ حقوق کی اس تعریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اعیان اور مادی اشیاء کو حقوق کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ شاید اسی لئے فقہاء احناف حقوق کو مال کے برابر میں ذکر کرتے ہیں۔

حقوق کی قسمیں حقوق مالی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مالی بھی۔ پھر حق مالی یا حق شخصی ہوگا جو دو شخصوں کے درمیان ایسے شرعی تعلق کو کہیں گے جس کی بنا پر ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایسا عمل کرنے کا ذمہ دار ہوگا جس میں دوسرے شخص کا کوئی مفاد ہو جیسے بائع مبیع کو مشتری کے حوالے کر دینے کا ذمہ دار ہے۔

حق عینی سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص پر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک شخص اور کسی مادی متعین شئے کے درمیان آتا ہے جیسے کسی شخص کے لئے اپنے مملوکہ مکان میں رہائش یا اسے فروخت کرنے کا حق۔ اسی طرح کسی خاص زمین پر گذرنے یا پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

اسی ذیل میں حق کی ایک تیسری قسم وہ ہے جسے اس عہد کی پیداوار کہا جا سکتا ہے جو موجودہ تمدنی اقتصادی اور سماجی حالات نے پیدا کیا ہے، اور جنہیں آج کے زمانہ میں مختلف عصری قانون سازیوں کے ذریعہ منظم کیا گیا ہے اس عہد کا قانون انہیں "حقوق ادبیہ" (INTELLECTUAL PROPERTY) ــــــــ کا نام دیتا ہے، جیسے ہر موجد مصنف اور محقق کے فکری نتائج چاہے وہ کسی فن سے تعلق رکھتے ہوں یا صنعت و حرفت سے، آج کے دور میں ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ایسے اصحاب کو اپنی ایجادات اور اپنے فکری نتائج پر ایسا حق حاصل ہے کہ وہ اس کی نشر و اشاعت کو ذریعہ آمدنی بنا سکتے ہیں اسی ذیل میں مختلف تجارتی اداروں کے ٹریڈ مارک مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، رسائل و اخبارات، تصنیفات و فارمولے، اور ایجادات داخل ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق نہ کسی شخص پر ہیں اور نہ کسی مادی متعین شئے پر، ان حقوق کو تسلیم کئے جانے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیت اور اس کی محنت کا ثمرہ اسے ملنا چاہئے اور غیر مادی ہونے کے باوجود یہ ذریعہ تموّل ہے، اس لئے اس کو مال کا درجہ ملنا چاہئے۔ یا کسی شخص نے اگر اپنی تجارت کی ایسی ساکھ قائم کر لی ہے کہ اس نام کی ایک قیمت ہو گئی ہے، اور دوسرا شخص اس نام اور شہرت کے ذریعہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہے۔

پھر حقوق کی دوسری تقسیم یہ کی جانی چاہئے کہ کسی شخص کو کوئی حق شریعت محض اس لئے دیتی ہے کہ اس کو ضرر اور نقصان سے بچایا جا سکے، جیسے حق شفعہ کی مشروعیت محض اس لئے ہے کہ ضرر جوار سے وہ شخص محفوظ رہے اور بعض حقوق ایسے ہیں جن کی

مشروعیت اصالتاً ہے، مثلاً ایک شخص اوقاف کے مصارف میں وظیفہ پانے کا مستحق ہے کہ وہ واقف کی صراحتوں کے ذیل میں ہے پس یہ حق رفع ضرر کے لئے نہیں بذاتِ خود مشروع ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے حق کی ایک اور تقسیم کی ہے وہ کہتے ہیں: حقوق شرعیہ وہ ہیں جن کا ثبوت نص سے ہو، اور حقوق عرفیہ جن کا مدار ثبوت محض عرف و تامل ہو اس لئے کہ بعض ایسے حقوق ہیں جن کا ثبوت نصوص شرعیہ سے تو نہیں ہوتا لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے شرع انہیں حق تسلیم کرتی ہے جیسے راستہ پر چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان حقوق عرفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ وہ حقوق جن کا تعلق ان منافع سے استفادہ کرنا ہے جو مادی اشیاء کی ذات سے متعلق ہے جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسئیل، حق شرب وغیرہ۔ ان حقوق کو فقہاء احناف حقوق مجردہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ حقوق عرفیہ کی دوسری صورت وہ ہے جسے حق اسبقیت کہنا چاہیئے یعنی ایک عام مباح چیز پر جب ایک شخص پہلے قبضہ کر لیتا ہے تو اس اولویت کی وجہ سے اس شئ پر اسے ایسا اختصاص حاصل ہو جاتا ہے جو شرعاً اس کو ایک اختیار عطا کرتا ہے مثلاً کسی غیر مزروعہ زمین پر کسی شخص نے جھونپڑی بنالی یا قابل زراعت بنالیا یا اس کا احاطہ کر کے قبضہ و دخل میں لے لیا وغیرہ وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو سامنے رکھ کر حقوق کی مختلف اقسام متعین کی جا سکتی ہیں، اور ہر قسم کے لئے شرعی احکام کا متعین کرنا بھی ضروری ہے۔ مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے مقالہ میں حقوق کی جو تقسیم کی ہے اس کا حاصل یہ ہے "حقوق شرعیہ اور حقوق عرفیہ"۔

اور دونوں ہی قسم کے حقوق یا اصالتاً ثابت ہوں گے یا دفع ضرر کے لئے۔ اس ذیل میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی حق کا معاوضہ حاصل کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں یا حقوق فروخت کر دیئے جائیں اور ان کی قیمت وصول کی جائے یا کوئی شخص کوئی عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں اپنے حق سے دستبردار ہو جائے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور

میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی تمدنی اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے، انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱۔۔۔ بیع کی حقیقت کیا ہے؟
۲۔۔۔ مال کی حقیقت کیا ہے؟
۳۔۔۔ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہوسکتا ہے؟
۴۔۔۔ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے، اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے؟
۵۔۔۔ حق سے دستبرداری (تنازل عن الحق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا ہے، یہ اور اس طرح کے مختلف سوالات اور متعین طور پر ان حقوق کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین جو آج کے عرف و رواج میں بیچے اور خریدے جارہے ہیں بے حد ضروری ہے۔

براہ کرم مندرجہ بالا سوالات پر اپنے تحقیقی جوابات سے مستفید فرمائیں۔ نیز ایک ایسا اصولی ضابطہ مرتب فرمائیں جس کے ذریعہ یہ امر واضح ہوکر سامنے آجائے کہ کونسی قسم کے حقوق کا معاوضہ بصورت بیع یا بصورت تنازل عن الحق (دستبرداری) وصول کیا جاسکتا ہے اور کس قسم کے حقوق کی خرید و فروخت اور معاوضہ لینا بہر حال درست نہیں ہوگا۔

مجھے یقین ہے کہ جناب والا اپنا قیمتی وقت صرف فرماکر اس اصولی مسئلہ پر اپنی قیمتی تحریر سے شرکاء کو مستفید ہونے کا موقع دیں گے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

بیع حقوق

اسرار عالم، ریذیڈنسی دھلی

اسلام واحد، جامع اور مستقل دین ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الدین عند اللہ الاسلام (آل عمران۔۱۹)

بلاشبہ دین (حق اور مقبول) اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔

صرف یہی نہیں بلکہ اسلام جامع اور مستقل بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے علاوہ بقیہ ہر دین قابل رد ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ وھو فی الآخرۃ من الخاسرین (آل عمران ۸۵)

"اور جو شخص اسلام کے سوا کسی دوسرے دین کو طلب کرے گا تو وہ اس سے مقبول نہ ہوگا اور وہ آخرت میں تباہ کاروں میں ہوگا۔"

اور اس کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت اسلامی کے ساتھ زمین پر خلافت کبریٰ قائم فرمائی ہے، جو ملتِ صحیحہ پر مشتمل ہے جن کے مابین ارتفاقات صحیحہ قائم ہیں اور ان میں وہ تمام امور ان کی مخصوص صورت حال، تقدیر، ہیئت، ترجیحات اور تلازمات شامل ہیں۔ جن کا ذکر شاہ صاحب نے اس طرح فرمایا ہے۔

فلما کان بقیۃ الملۃ الصحیحۃ ابقاہ وسجل علی الاخذ بہ وضبط لھم العبادات بشرع الاسباب والاوقات والشروط والارکان والآداب والمفسدات والرخصۃ والعزیمۃ والاداء والقضاء وضبط لھم المعاصی ببیان الارکان والشروط یشرع فیھا حدوداً او مزاجر او کفارات بیسر لھم الدین ببیان الترغیب والترھیب وسد ذرائع الاثم والحث علی مکملات الخیر الی غیر

ذلك مما سبق ذكره وبالغ فی اشاعة الملة الحنیفیة وتغلیبها علی الملل کلها وماکان من تحریفاتهم نفاه وبالغ فی نفیه وماکان من الارتفاقات الصحیحة سجل علیه وامر به وماکان من رسومهم الفاسدة منعهم عنه وقبض علی ایدیهم وقام بالخلافة الکبریٰ وجاهد بمن معه من دونهم حتی تم امر اللّٰه (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ صفحہ ۱۲۸)

یہی وہ بات ہے غالباً جس کا ذکر حدیث شریف میں اس طرح آیا ہے۔

بُعِثْتُ بالملة السمحة الحنیفیة البیضاء

ملت صحیحہ میں ارتفاقات صحیحہ پر قائم خلافت کبریٰ کی اصولیات میں داخل صفات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) الطهارة (۲) الاخبات (۳) السماحة اور (۴) العدالة

طہارت عبارت ہے انشراح، سرور اور انس سے۔ الاخبات عبارت ہے حیرت، خشوع، وخضوع اور تجلیات الٰہیہ سے۔ السماحۃ عبارت ہے عفت، جد وجہد، صبر، عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سے۔ اور العدالۃ عبارت ہے ادب، کفایت، حریت، سیاست مدنیہ اور حسن معاشرت سے۔

اس اعتبار سے ایمان کے دو شعبے قرار پاتے ہیں۔ ایمان کا پہلا شعبہ وہ ہے جس کی چاروں طرف دنیا کے احکام گھومتے ہیں جو جان اور مال کی عصمت سے متعلق ہیں اور ظاہر میں انقیاد سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا الٰه الا اللّٰه وان محمداً رسول اللّٰه ویقیموا الصلوٰة ویؤتوا الزکاة فاذا فعلوا ذلك عصموا منی دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم علی اللّٰه۔

ایمان کا دوسرا شعبہ وہ ہے جس کی چاروں طرف نجات، فوز، درجات کے احکام جو آخرت سے متعلق ہیں، گھومتے ہیں جس میں اعتقادات حق، عمل صالح اور عادات فاضلہ سب داخل ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا ایمان لمن لا امانة له ولا دین لمن لا عهد له۔

اور اس مجموعہ کو الایمان سے تعبیر کیا گیا۔ اور تمام چیزوں اور امورات کو اس کے شعبے قرار دیئے گئے۔ الایمان بضع وسبعون شعبة وافضلها قول لا الٰه الا اللّٰه وادناها اماطة الاذیٰ عن الطریق والحیاء شعبة من الایمان۔

مذکورہ امور سے الگ ہٹ کر نہ تو اسلام کو دیکھا جا سکتا ہے نہ شریعت کے قوانین مستنبط کئے جا سکتے ہیں۔ اور نہ ان قوانین کا انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نفاذ کیا جا سکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ہم ان مسائل میں کیوں غور و فکر کر رہے ہیں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمان بہ حیثیت انسان اس زمین پر رہتا ہے اور اس پر لازم ہے کہ وہ اللہ کے احکامات کے مطابق زندگی گزارے، ساتھ ہی ساتھ وہ معاملات میں اپنے ماحول سے متعلق ہے لہٰذا ایسی حالت میں اسے شریعت کے مطابق مسائل کا احصاء کرنا پڑتا ہے، اور اسے سمجھنے اور حلال و حرام کی تمیز کر کے چلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ آج حاملین قرآن و سنت عام طور پر جس طرح کی زندگی گذار رہے ہیں ان میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پھیل کر ساری دنیا کو محیط ہے۔ اور اب اس کی زندگی پر عالمگیر حادثات و واقعات کا براہِ راست اثر پڑتا ہے۔

(۲) معاملات کے شعبے میں اکثر و بیشتر حصوں پر وہ نظام عصر نافذ و رائج ہے جس کی بنیاد اسلام کے بجائے کفر ہے۔ جس کے سبب زمانے میں اجتماعی و انفرادی سطحوں پر غیر عادلانہ نظام اور قدریں رائج ھیں۔

سوال ہے کہ ایسی صورت حال میں شریعت میں غور و فکر اور مسائل و احکام مستنبط کرنے کا رخ کیا ہونا چاہئے اور ہمارے لئے احسن راہ کون سی ہے؟

یہاں یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ اسلام جامع، کل اور مستقل دین ہے۔ اور اس کی کوئی بھی تعبیر و تعمیل فساد کا موجب ہو سکتی ہے جو اس کی جامعیت، کلیت قطعیت اور استقلال کو مجروح کرتی ہو۔

ایسی حالت میں مسائل شرعیہ میں غور و فکر اور تعبیر و تنفیذ کا رُخ کیا ہو؟ توسیع یا تطبیق، توسیع سے مراد ہے زندگی کی انفرادی اور اجتماعی شعبوں کے بعض حصوں میں باقی اور رائج احکامات و قوانین شرعیہ کو ممکنہ حد تک توسیع دینا اور دیگر شعبہائے زندگی میں شریعت کو اس کی اپنی روح، معنویت اور ترجیحات کے عین مطابق رائج و نافذ کرنا اور تطبیق سے مراد ہے شعبہ ہائے زندگی میں جہاں اسلام کا نظام قوانین رائج نہیں ہیں وہاں اس میں اور شریعت میں غور و فکر کر کے ایسی راہ تجویز کرنا اور

ایسے طریقے وضع کرنا جو ایک طرف حلال یا کمال درجہ میں مکروہ ہوں اور دوسری طرف عصری نظام میں چلنے کی گنجائش پیدا کرتے ہوں۔ اور عدم ارتفاقات میں مسلمانوں کے لئے گنجائش پیدا کرتے ہوں یا عصری نظام میں زندگی بسر کرنے کے لئے مطابقت پیدا کرتے ہوں۔

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ سوچنے کا صحیح رخ تو وہی ہے جسے یہاں توسیع سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بلاشبہ اس میں وقتی طور پر اور ضرورتاً اس کی گنجائش ہے کہ عصری غیر عادلانہ نظام کی بعض صورتوں کے لئے عامۃ المسلمین کے لئے ایسی تجاویز پیش کی جائیں تاکہ وقتی طور پر مسلمان ضرورتاً اہون یا کمتر برائی کو اختیار کریں یا ایسی وقتی شکل نکال لیں جو غیر عادلانہ نظام میں زندگی گزارنے کی حقیقی ضرورتوں کے پورا کرنے میں معاون ہو سکے۔ لیکن شریعت کا رجحان اس باب میں اپنی جگہ واضح ہے کہ وہ بندوں کے لئے تنگی کے بجائے آسانی پسند کرنے کے باوجود اس طرف زیادہ مائل ہے کہ عندالضرورت اباحت محذورات میں توسیع کی بجائے ضرورات کی تعیین و تحدید میں سختی کی جائے۔ اس حدیث نبوی کا رجحان کہ۔

العبادۃ فی الھرج کھجرۃ الی ---

یا وہ حدیث نبوی فدد رواعہ الکتاب حیث حار --- غالباً اسی جانب ہے۔

احتیاط کے اسباب

گزشتہ تین صدیوں سے اور بالخصوص بیسویں صدی کی مخصوص صورت حال میں چند ایسی بنیادی تبدیلیاں واقع ہو گئی ہیں یا حالات نے ایسے رخ اختیار کر لئے ہیں کہ شرعی احکامات میں غور و فکر کے باب میں چند ایسی نزاکتیں پیدا ہو گئی ہیں جنھیں کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مختصراً انھیں مندرجہ ذیل امور پر منقسم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) نظام عصر جو ہماری انفرادی و اجتماعی زندگی کو یکساں اور ہمہ گیر طور پر متاثر کر رہا ہے اور جس پر اس کی گرفت مضبوط تر ہے اساسی اور نوعی اعتبار سے اسلام سے متغائر ہی نہیں مخالف ہے۔ اسلام نظام عادلانہ ہے، اس کی روح ربانی ہے اور اس کی ترجیحات مخصوص ہیں۔ اس کے برعکس نظام عصر غیر عادلانہ ہے، اس کی روح شیطانی ہے اور اس کی ترجیحات اسلام کے بالکل بالعکس ہیں۔ باوجود اس کے کہ انسانوں میں پائے جانے والے ہر نظام میں انسانی قدریں کسی نہ کسی درجے میں پائی جاتی ہیں۔

(۲) زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق معلومات، علوم اور ان میں مستعمل الفاظ و اصطلاحات ہی وہی معنویت اور اس کے تلازمات رائج ہیں جو نظام عصر کی روح کے مطابق ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم زندگی کے کسی مسئلہ پر شرعی نقطۂ نظر سے بھی غور کرتے ہیں تو کسی نہ کسی درجے میں Confusion, کے شکار ہو جاتے ہیں اور الفاظ و اصطلاحات کی اس معنویت اور اس کے متعلقات سے براہ راست یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں جو نظام عصر میں رائج ہیں اور احکامات اسلامی کا انطباق اسی معنوی فضا میں رہتے ہوئے کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے لئے غور و فکر اور کسی نتیجے تک پہنچنے میں یہ نکتہ ہمہ گیر طور پر ہمیں متاثر کرتا ہے۔ چنانچہ ہم آئندہ اس کا تفصیلی جائزہ لیں گے۔

(۳) ہم معاشرے میں رائج اور شائع معلومات کے جس ذخیرے پر انحصار و اعتماد کرتے ہیں اور عصر حاضر کے تمام امور کو ان کی حقیقت معلوم کرنے، ان کا حکم لگانے اور ان سے استفادہ کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرنے کے لئے جز معلومات (Information,) کا سہارا لیتے ہیں وہ ہماری ضرورتوں کے لئے ناکافی، غیر ثقہ اور بسا اوقات گمراہ کن ہیں اور اس میں معلومات کے ساتھ ساتھ مندرجہ ذیل عناصر پائے جاتے ہیں۔

(۱) Disinformation,

(۲) Misinformation

(۳) Uninformation

(۴) Arbitrary angle of information

(۵) Arbitrary stress of information

وغیرہ ہم۔

علوم اور معلومات کے میدان میں یہ فساد اس قدر ہمہ گیر ہے کہ کسی شے سے متعلق پھیلی اور پائی جانے والی معلومات کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے۔ تاریخ انسانی میں یہ غالباً پہلا نظام ہے جس کی بنیاد جھوٹ اور فریب پر ہے۔ اس ذیل میں صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں جن کا تعلق طب، معاشرت اور معاشیات سے ہے۔

طب:-

بظاہر نسل انسانی کی مادی، جسمانی اور نسلی ترقی کے لئے شرح موت کو کم کرنے اور دوسرے امور کے لئے کئی تجاویز پیش کئے جاتے ہیں جن سے طب کی کتابیں انیسویں اور بیسویں صدی میں

بھری ہوئی ہیں۔ یہ ایک تحریک ہے جسے اب مغربی علم کے مراکز سے نکل کر ایوانِ حکومت میں جگہ مل گئی ہے اور کم و بیش ہر حکومت شد و مد سے ان معلومات کو عام کرتی اور پھیلاتی ہے جس سے اس کی اہمیت کا احساس ہو۔ انھیں مان لینا علم اور ترقی یافتہ ہونے کی علامت سمجھی جاتی ہے اور نہ ماننا جہل و دقیانوسیت اور بے جا مذہبی بد دماغی تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے مطابق نسل کی بہتری کے لئے کم شرح پیدائش ، Caesarian operation، بڑی عمر میں شادی، ایک بچہ کے بعد دوسرے بچہ تک خاصا وقفہ وغیرہ ہیں۔ ان کے پیچھے کئی باتیں کہی جاتی ہیں۔ (۱) زچہ کی صحت کی بہتری کے لئے (۲) زچگی کی موت سے بچانے کے لئے (۳) نسلی طور پر بہتر اولاد کے لئے (۴) بچہ کی صحت کے لئے (۵) بچہ کی پیدائش کے وقت موت سے بچانے کے لئے، وغیرہم۔ جب کہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ اور مغرب کو اس کا علم ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا یہ حقیقت کی اس معلومات کے ساتھ مذکورہ Disinformation, Misinformation, Uninformation, وغیرہم کا معاملہ کیا گیا۔ تحقیقات سے جو حقیقت مغرب کو معلوم ہے اسے ملاحظہ فرمائیں۔

"Of some importance is the question of early pregnancy ....Picard (1903 Paris)..... He found that, although the pelvis is cartainly not yet fully developed in very young girls, the joints and bones are much more yielding than in the adult, so that parturition, far from being more difficult, is usually rapid and easy. The process of labour itself is essentially normal in these cases, and even when abnormalities occur (low insertion of the place is a common anomaly) it is remarkable that the patients do not suffer from them in the way of common among olden women. The average weight of the child was three Kg, or about 6 lb. 9 oz———

The recovery of mother was, in every case, absolutely normal the fact that these young mothers become pregnant again more readily then prrimparea of a more mature age furthe contributes to show what child which below, the age of sixteen is in no way injur[illegible] the mothers"- In London, Hubert Robert Speaking of the wide experience of the Queen charlotte's Hospital, points our that, "as far as labour is couccrued, in very young subjects they do very well indeed ——— and they often bear children of fair size without instrumantal aid.

It i[illegible] clear that young mothers do remarkably will, while there is no doubt that they often bear unusually fine infants. It is not only physically that the children of young mothers are superior. Marro has found that the children of mothers under twenty one are superior to those of old mothrs both in conduct and intelligance provided the fathers are not too old or too young".

"(See in Relation to Society"
Havelock Ellis, studies in The Phychology of Ser Vol-VI, 294-95
London 1946 w.m. Heineman
Medical Books limited.)

یہاں ایک مخصوص بات کی طرف بھی توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ ہر نظام عام طور پر دو سطحوں سے عبارت ہے اول Macro Level اور دوم Micro Level, اور ان کی بھی اصولیات و فروعات ہیں (اگرچہ یہ دونوں الفاظ اس معنویت کو پوری طرح واضح نہیں کر رہے ہیں جو میں کہنا چاہتا ہوں)

Micro Level, انفرادی سطح ہے فرد یا ادارہ کے اعتبار سے اور Macro Level, اجتماعی سطح ہے افراد یا ادارہ جات کے اعتبار سے۔

یہاں ان میں سے ہر ایک کی روح، معنویت، ترجیحات اور مخصوص رویّے ہیں وہیں ان میں باہم توافق اور تطابق اور توازن بھی پایا جاتا ہے اور تنہا کوئی ایک جائزہ صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچا سکتا۔

میں محسوس کرتا ہوں کہ ہم Macro, سطح کو سردست یکسر نظر انداز کرتے ہوئے صرف Micro, سطح پر اسلام کے احکامات سے متعلق غور و فکر کرنے کی طرف کوشاں ہیں اور ان میں سے بھی ان امور کو زیر بحث لاتے ہیں جو اگرچہ آج ہمہ گیر طور پر رائج اور موثر ہیں۔ مثلاً بینک، بینکاری، سود، اعضا کی پیوندکاری، Trade Marks, Currency Notes, Copy Rights, etc. وغیرہم۔ جو خود نظام عصر کی اپنی مخصوص پیداوار ہیں اور جن کی حیات و علیت اس کی مخصوص ترجیحات کے اندر ہی ممکن ہے۔ درآں حالیکہ نظام عصر کے اصولیات کے تغیر و تبدل کے ساتھ جن کی ہیئت، طریق کار اور Scope, میں خود ہمہ وقت تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اور اسلام کے دائرے میں خود اس کی علیت کے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور دوسری طرف نظام عصر کی ان مذکورہ امورات کے Macro Level کو یکسر نظر انداز کرکے جس سے ان امورات سے متعلق اسلام کے Macro Level پر ان کی حیثیت نوعی اور علیت کا احصا نہیں ہو پاتا ہے۔ ایسی صورت حال کے ساتھ میری رائے میں ہماری کوششوں کا مرکز بدل جاتا ہے اور توسیع سے ہٹ کر تطبیق کی طرف بات کے چلے جانے کا خطرہ محسوس ہوتا ہے۔ جبکہ ان امورات میں سے کسی کو بھی یعنی مثلاً Bank, Banking, Trade Mark, Copy Right وغیرہم کو Micro, یا Macro, کسی ایک سطح پر دوسری سطح سے یکسر آزاد ہو کر یا صرف نظر کرکے دیکھا ہی نہیں جا سکتا۔ الّا یہ کہ ایک کو Understood. اور تسلیم شدہ نہ مان لیا جائے۔

مسئلہ زیر بحث کے مطابق ۔

"ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنھیں موجودہ عہد کے سماجی، تمدنی، اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے، انھیں پیش نظر رکھتے

ہوئے یہ طے کیا جائے کہ!

(۱) بیع کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) مال کی حقیقت کیا ہے؟

(۳) قابل ادخار ہونے کا مفہوم کیا ہے۔

(۴) حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں؟

(۵) حق سے دست برداری (تنازل عن الحقوق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا؟

ان امور پر بحث کرنے اور کسی نتیجے پر پہنچنے سے قبل چند تنقیحات ضروری ہیں۔

(۱) غور و فکر کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ اصولیات و فروعات اور ان میں Macro اور Micro ہر دو سطحوں پر غور ہو اور نقطہ نظر Couprehensive Holistic ہو۔ لہٰذا مسئلہ مذکور میں اسلام کی اصولیات و فروعات اور شریعت میں موجود ہر نکتہ کا احصاء ہونا چاہئے۔

(۲) مذکورہ عصری الفاظ و اصطلاحات اور شرعی و معروف اصطلاحات کے اشتباہ (Confusion) اور ان کی باہم آمیزش کو ملحوظ رکھنا اور دونوں کو واضح طور پر الگ الگ رکھنا ضروری ہے۔

(۳) مذکورہ مسائل کو خالص اسلامی فضا اور ترجیحات کی روشنی میں دیکھا جائے۔

ان تنقیحات کے مطابق کئی باتیں غور طلب ہیں۔

(۱) سوالات کی ترتیب اور ان کا Emphasis اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ عصری معاشیاتی نظام کی اصطلاحات Economic goods Wealth, Tansaction Price اور اس سے ملتے جلتے شرعی اصطلاحات میں زبردست Confusion کام کر رہا ہے۔

(۲) (معذرت کے ساتھ) بعض چیزوں مثلاً Transaction of services Copy right Trade Mark کے بارے میں شرعی حکم معلوم کرنے کی بجائے اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ ان کی گنجائش نکالی جائے۔

ورنہ سوالات کا انداز اور ترتیب مختلف ہوتی۔

لہٰذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان ہم شکل الفاظ و اصطلاحات جو عصر حاضر کے معاشی نظام میں مستعمل ہیں اور شریعت و فقہ میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن جو اپنی معنویت کے اعتبار سے بالکل الگ

ہیں کی توضیح ہو۔ بحث کو مختصر رکھنے کے لئے صرف دو الفاظ زیر بحث لائے جاتے ہیں۔ مال اور اشیائے نافو جس کے تحت حقوق اور صلاحیت وغیرہم بھی آتے ہیں۔

نظامِ عصر

تعریف مال:

نظام عصر کے تصورات کے تحت مال کے لئے کئی الفاظ رائج ہیں جو کسی نہ کسی درجے میں ایک دوسرے کے مترادف ہیں مثلاً Wealth, Goods Economy Goods Desirable Things

Wealth کی تعریف ہے۔ مارشل کا قول ہے۔

"All wealth consist of desirable things"
(Principles of Economics, P.45)

کی تعریف کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں۔

"Things which satisfy human wants directly or indirectly". (Principles of Economics P.45)

لیکن وہ کہتے ہیں کہ ہر Wealth Desirable things نہیں ہے۔ اس لئے وہ ایک ایسے Desirable thing کو جو Wealth ہے ایک اصطلاح سے موسوم کرتے ہیں۔ اور وہ goods ہے

اب وہ Desirable things or Goods کی تقسیم فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

"Desirable things or goods are material or personal and immaterial or non-material" (P.45)

Materail things کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

Material goods consists of useful material things and of all rights to hold, or use, or derive beuefits from materail things, or is receive them at a future time. Thus, they include the physical gifts of nature, land and water, air and climate the product of agriculture, mining, fishing and manufacture; buildings, machinery and implements; mortages and other bounds; shares in public and private companies; all kinds of monopolies, patent rights, copyrights; also rights of way and other rights of usage, lastly opportunities of travel, access to good scenery, diments of material of material facilities, external to a man; though the faculty to appreciate them is internal and personal"

NON MATERIAL THINGS کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

Non-material things "A man's non-material goods fall into two classes. One consists of his own qualities and faculties for action and for enjoymet; such for instance as business ability, professional skill, or the faculty of deriving recreation from reading or music. All these lie within himself and are called internal. The second class are called external because they consist of relations beneficial to jim with other peoples. Such, for instance, were the labour dues and personal services of various kinds which the ruling classes used to require from their serfs and other dependents. But these have passed away; and the chief instances of such relations benificial to their owner now-a-days are to be found in the goodwill and business connections of traders and professional men."
(P. 45-46)

اس طرح WEALTH - GOODS کی جوجامع تعریف اپنی کیفیات کے اعتبار سے ہوسکتی ہیں وہ اس طرح ہے

Wealth, goods
" A stock of goods existing at a certain time that conform to the following requirements: (i) they must possess utility, that is they must have hield satisfaction, (ii) they must have a money value, (iii) they must be limited in supply; and (iv) it must be possible to transfer their ownership from owe person to another. All wealth must be owned by soweoul, either by individuals or by groups or by the community as a whole".

(A Dictionary of Economics and Commerce")

نظامِ عصر کا تصورِ مال

ان تعریفات سے روئے ارضی اور اس کی فضا میں پائی جانے والی ہر نافع چیز مال شمار ہوتی ہے۔ یہ دراصل عکس ہے اس تصور کا جس پر یہ نظام قائم ہے۔ ان تصورات کو اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۱) ساری زمین اور اس پر پائے جانے والے تمام وسائل کا مالک کل و حقیقی انسان ہے۔
(۲) زیادہ سے زیادہ فلاح زیادہ سے زیادہ اشیاء پر ملکیت پر منحصر ہے۔
(۳) ملکیت سے انتفاع کیا جانا چاہیئے۔
(۴) انتفاع کی شکل زر کی شکل میں معاوضہ ہے۔
(۵) لہٰذا زیادہ سے زیادہ فلاح یاب ہونے کے لئے ہر شے کو اپنے لئے قابل انتفاع بنایا جائے۔ یعنی اس کا Commercialisation یعنی Pricing ہو۔

(٦) کسی کی ملکیت سے دوسروں کے لئے انتفاع کی صرف ایک شکل ہے اور وہ ہے قیمتاً مبادلہ
یعنی ہر شے کی Selling and buying

(۷) لہٰذا دنیا میں ہر شے صرف قابل فروخت اور قابل خرید ہے۔

ان تصورات کا بنیادی مآخذ تصور توحید کا انکار ہے۔ جس کے تحت اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ذاتیہ (الحیاۃ، والقدرۃ، والعلم، والکلام، والسمع، والبصر، والارادۃ) اورصفات فعلیہ (التخلیق، الترزیق، الانشاء والابداع، والصنع) کا انکار لازم آتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس بنیاد پر ارتقا پانے والے نظام ہر سطح پر ربانی نظام کے خلاف ہے۔

اسلام میں مال اور تصور مال

اسلام کا تصور مال نظام عصر کے تصور مال سے بالکل الٹا اور مخالف ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مال کی تعریف کرنے سے قبل اسلام کے تصور مال کی وضاحت کر دی جائے جس سے خود بخود فقہاء کے ذریعہ مال کی تعریف متعین کرنے کا مفہوم اور مال میں پائی جانے والی صفات اور اس سے متعلق احکام کی علت واضح ہو جائے۔

اسلام کے تصور مال کے پیچھے مندرجہ ذیل امور قابل توجہ ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ بدیع، خالق اور مدبر ہے۔ اس ذیل میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

اعلم ان الله تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم ثلاث صفات مترتبة، احدها الابداع وهو ايجاد شئ لا من شئ فيخرج الشئ من كتم العدم بغير مادة والثانية الخلق وهو ايجاد الشئ من شئ ــــ والثالثة تدبير العالم الموالید ومرجعه الى تغيير حوادثها موافقة للنظام الذى ترتفيه حكمة مفضية الى المصلحة التى اقتضاها جوده (حجة الله البالغة)

(۲) اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے زمین پر معایش بنایا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وجعلنا فيها معايش (اعراف ۱۰)

وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين (الحجر ۲۰)

نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحيوة الدنيا (زخرف ۳۲)

(۳) زمین اور اس میں موجود سارے معایش کی حقیقی ملکیت اللہ تعالیٰ کی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ولله ما فى السموٰت والارض ـــ ـ ـ (

(۴) معایش میں فرق اللہ کی حکمت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ورفعنا بعضہم فوق بعض درجات لیتخذ بعضہم بعضا سخریا (زخرف ۳۲)

(۵) ان معایش کا انسان کے لئے انتفاع مباح کیا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین (البقرۃ ۳۶، الاعراف ۲۴)

اور اس میں ان کے لئے اختصاص مقرر کیا گیا ہے جسے عام طور پر ملکیت کہتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من احیا ارضا میتۃ فھی لہ۔"

میں کہتا ہوں کہ اس کی اصل وہ ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ سب خدائے تعالیٰ کا مال ہے۔ اور فی الحقیقت اس میں کسی کا حق نہیں ہے مگر چونکہ خدا تعالیٰ نے زمین اور زمین کی چیزوں سے نفع حاصل کرنے کو مباح کیا ہے۔

(۶) یہ معایش اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق قابل انتفاع ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فما اوتیتم من شیئ فمتاع الحیٰوۃ الدنیا (الشوریٰ ۳۶)

(۷) معایش کے لئے حیازۃ اموال المباحۃ اور اس میں استمداد کے لئے معاونت ضروری ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ ہاں شرط ہے کہ ایک دوسرے پر تنگی نہ کریں جس سے تمدن کا فساد لازم آئے۔

(۸) اس لئے استمداد خلاف ضابطہ ممنوع ہے۔ مثلاً استمداد بغیر معاونت جیسے قمار اور رضامندی بجبر مثلاً سود۔

(۹) عام انتفاع کی اشیاء پر ملکیت دیسی نہیں کیونکہ ضرر عام کا موجب ہے۔ جیسے حدیث شریف میں ہے۔ لاحمی الا للّٰہ ورسولہٖ۔ گھاس، ہوا، پانی، مٹی اسی ذیل میں ہیں۔

(۱۰) معایش میں فرق اور ان کے تحت پیدا ہونے والی صورت حال خواہ ضرورتاً ہو یا حرص یا کسی اور سبب سے، اکو رفع کرنے کے لئے (۱) مزاحمت کو ممنوع اور (۲) ایک دوسرے کی ملکیت سے انتفاع کے لئے مبادلہ و رضاعت اور تبرع اور تعاون کا حکم من اللہ وضع کیا گیا۔

(۱۱) زمین پر پائی جانے والی اشیاء دو اقسام کی ہیں۔ حلال اور حرام۔ تمام حلال متاع معایش ہیں اور حرام کی دو قسمیں ہیں۔ حرام لعینہ اور حرام لغیرہ۔ تمام حرام لعینہ اپنی اس شکل میں معایش نہیں۔ خون، سور اسی میں داخل ہیں۔

(۱۲) انتفاع اور نمو کے اعتبار سے تمام معایش چار قسموں کی ہیں۔ (۱) الاموال النامیۃ جس میں (۱)

اموال المناسلۃ السائمۃ (۲) اموال زروع ، اور (۳) اموال تجارت آتے ہیں۔
(۲) الاموال الدثور والکنوز (۳) اموال النافعۃ اور (۴) رؤس کاسبن
(۱۳) ملکیت قابل انتفاع معایش دو شکلوں میں پائے جاتے ہیں (۱) بصورت عین، اور (۲) بصورت غیر عین۔
(۱۴) ایک دوسرے کی بصورت عین زیر ملکیت قابل انتفاع معایش سے انتفاع کی شکل مبادلہ اور اس کے تحت تمام امور مثلاً بیع وغیرہم، اور تبرع اور اس کے تحت تمام امور مثلاً صدقہ، ہدیہ، وصیت ہبہ، عاریت کے ذریعہ ہے۔
(۱۵) ایک دوسرے کی بصورت غیر عین زیر ملکیت قابل انتفاع معایش سے انتفاع یا ایسے انتفاع جس میں معایش بصورت مال وغیر مال دونوں پائے جاتے ہوں کی شکل معاونت یا تعاون اور اس کے تحت تمام امور مثلاً مضاربت، مفاوضہ، عنان، شرکۃ الصنائع، مساقاۃ، مزارعت، مخابرہ اور اجارہ (خواہ غالب مبادلہ یا غالب معاونت) ہے۔
(۱۶) مندرجہ ذیل کو مال کی شکلوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔
(الف) بحیثیت معیار یعنی (۱) ذوات الامثال (سونا، چاندی، گیہوں) (۲) ذوات القیمی (گائے، بیل وغیرہم)
(ب) بحیثیت ثمنیت یعنی (۱) ثمن خلقی (سونا چاندی) (۲) بیع (ثیاب ودواب) (۳) من وجہ ثمن من وجہ مبیع (مکیلات، موزونات، عددیات متقاربہ) اثمان مصطلحہ۔
اب ہم ذیل میں فقہائے امت کی آراء اور اس کے مفاہیم سے بحث کرتے ہیں۔
دنیا میں پائے جانے والے تمام زیر ملکیت معایش میں غور کرنے سے معلوم ہوا ہے کہ وہ دو قسموں کی ہیں یا دو شکلوں میں پائی جاتی ہیں۔
(۱) عین کی شکل میں مثلاً گیہوں، سونا وغیرہم۔
(۲) مطلق مباح منفعت اور صلاحیت کی شکل میں مثلاً مرور طریق، قوت بازو، مزدوری وغیرہ۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اموال یعنی اعیان اور منفعت خواہ مطلق مباح منفعت ہو یا صلاحیت میں الگ الگ علتیں پائی جاتی ہیں۔
اعیان میں پائی جانے والی علتیں۔
(۱) اعیان میں پائی جانے والی پہلی علت یہ ہے کہ وہ مکلف نہیں (غلام یا لونڈی اگرچہ اس معیار پر

نہیں لیکن غالباً وہاں موانع تکلیف یا عوارض کے اعتبار سے غیر اختیاری موانع کا پایا جانا ثابت ہے۔
(۲) اعیان میں عینیت پائی جاتی ہے اور اس عینیت کی ہلاکت عین کی ہلاکت ہے۔
(۳) عینیت پر گرفت قبضہ ممکن ہے۔
(۴) اعیان کے مبادلہ پر ہمیشگی کا حکم لگ سکتا ہے۔یعنی اعیان کی ملکیت ہمیشہ کے لئے منتقل کی جاسکتی ہے۔ایسا حکم معلوم ہوسکتا ہے۔
(۵) اعیان کا تبادلہ فعل تبادلہ کی حد تک آزاد اور کسی دوسری شے سے کلیتہً منتقل ممکن ہے۔
منفعت یا صلاحیت میں پائی جانے والی علتیں۔
(۱) بعض منفعت مکلف ہوسکتے ہیں۔مثلاً صلاحیت انسان کہ خود انسان اپنی جگہ مکلف ہے۔خواہ وہ صلاحیت کا مفید استعمال کرے یا نہ کرے۔
(۲) منفعت میں عینیت پائی جاسکتی ہے مگر منفعت اس کا عرض ہو جو غیریت کا حامل ہے۔لہٰذا وہاں دو صورت واقع ہوسکتی ہے۔عین کے ہلاک ہونے اور بظاہر منفعت وصلاحیت کے ہلاک نہ ہونے سے بھی منفعت وصلاحیت ہلاک ہوسکتی ہے۔یا عین کے ہلاک نہ ہوتے ہوئے بھی منفعت وصلاحیت ہلاک ہوسکتی ہے۔
(۳) جب بھی منفعت وصلاحیت کے تبادلہ کا معاملہ ہوگا منفعت کے ساتھ ساتھ عینیت بھی چلی جائے گی، یا متاثر ہوگی۔
(۴) منفعت وصلاحیت پر گرفت وقبضہ ممکن نہیں اور جو کچھ ممکن ہے وہ اس منفعت وصلاحیت سے منسلک عینیت پر ہے۔
(۵) منفعت یا صلاحیت کے مبادلہ پر ہمیشگی کا حکم نہیں لگ سکتا۔یا تو غرر لازم آئے یا لاعلمی اور جہل۔
(۶) منفعت وصلاحیت کا تبادلہ فعل تبادلہ کی حد تک آزاد نہیں بلکہ دوسرے امور واشیاء سے منسلک ہے مثلاً Trade Mark کہ حکومت کی نگرانی اور قانون سے قائم ہے۔
اس اعتبار سے مال میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاسکتی ہیں۔
(۱) اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو، یعنی وہ مرغوب ہے۔
(۲) بوقت ضرورت مفید ہو یعنی قابل ادخار ہو خواہ مواد کی شکل میں ہو خواہ نقد کی شکل میں۔
(۳) شرع کی نگاہ میں وہ چیز قیمت رکھتی ہو۔یعنی اس میں دو باتیں پائی جاتی ہوں۔

(۱) یعنی وہ ایسی شے ہو کہ بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔
(۲) وہ ایسی شے ہو کہ بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھانا شرعًا روا ہو۔
اس طرح مطلق مباح منفعت یا صلاحیت میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاسکتی ہیں۔
(۱) یا مرغوب نہ ہو یا ضرورتًا مرغوب ہو۔
(۲) مستقل یعنی تنہا قابلِ ادخار نہ ہو۔
(۳) اس اعتبار سے قیمتی تو ہو کہ بوقت ضرورت فائدہ اٹھایا جاسکے مگر قابلِ ادخار و قبض نہ ہو۔
(۴) وہ شے قیمتی تو ہو مگر وقت ضرورت فائدہ اٹھانا اس سے ممکن اس لئے نہ ہو کہ وہ قابلِ ادخار نہ ہو۔ یا قابلِ قبض نہ ہو تو پھر وہ اس سے فائدہ اٹھانا شرعًا کیسے روا ہوسکتا ہے۔ الّا یہ کہ روا بنانے کی شکل پیدا کی جائے یعنی معاونت کا اجراء ہو۔

اس کے مطابق احناف کے یہاں مال کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نقل اور عقل کے عین مطابق ہے۔ "مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔ اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور تقوم اس سے بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعًا اس سے انتفاع جائز کرنے سے بھی ہوتا ہے۔

(ابن عابدین، رد المحتار ج ۴ ص۳)

"مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اپنے قبضہ میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔"

(حاوی قدسی، البحرالرائق ۵/۲۵۷)

مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں میں تنافس ہوتا ہو اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔"

(الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ج ۲ ص۳)

"مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔"

(مصطفیٰ الزرقاء۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۰۵)

مذکورہ علل کی مصلحتیں۔
(۱) انسان میں معائش کی، ملکیت کی رغبت ہے لہذا مال کی تعیین سے اس جذبہ کی تسکین ہوتی ہے۔

(۲) معائش کی غیر محدود ملکیت اس کے لئے نافع نہیں یا ایک کے لئے غیر ضروری اور دوسروں کے لئے باعث ضرر ہے اس لئے اس کی تحدید اس کے لئے بھلائی اور بہتری کا موجب ہے۔

(۳) معائش کی تحدید مال کا ایسا تصور اور ایسی تعریف ہے جو اسے اعیان، مال متقوم میں محدود کرتی ہے اور غیر اعیان، غیر مال متقوم اور معائش نافعہ عامہ مثلاً مٹی، پانی، ہوا، ریت کو اس سے خارج کرتی ہے۔

(۴) انسان کے اندر محض ملکیت کی رغبت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ بلا تعیین مدت ملکیت چاہتا ہے، جو بعض معاملات میں نافع، قابل عمل اور بعض معاملوں میں غیر نافع اور غیر قابل عمل ہے لہذا معائش میں ان معاملوں میں اس کی ملکیت بلا تعیین مدت تسلیم کی گئی یا اس کی اجازت دی گئی جس حد تک اس کے لئے نافع تھی۔ اور وہ تحدید مال سے ہوتی ہے۔ یعنی اعیان، مال متقوم میں۔

(۵) اور اس کے حصول کی صورت بیع یا تبرع میں محدود رکھی گئی۔ (۶) ایسے معائش جن کی ملکیت بلا تعیین مدت نہ ممکن تھی نہ واضح تھی نہ نافع انہیں تعیین مدت کے ساتھ استفادہ کی اجازت دے کر مال کی تعریف سے خارج کر دیا گیا۔ مثلاً منفعت وصلاحیت اور حقوق مجردہ وغیرہ اور اس کے حصول کی صورت معاونت میں محدود رکھی گئی (۷) اگر مال کو محدود نہ رکھا جاتا یا بیع کو غیر مال میں محصور کیا جاتا تو تبرع اور معاونت کا خاتمہ ہو جاتا اور معیشت مبیع ہوتی اور ہر شے کا حصول بیع سے ہو سکتا۔

(۸) مال کے اس تصور سے انسانوں کو ہمہ گیر غلامی سے محفوظ رکھا گیا۔ اگر سارے اعیان وغیر اعیان حقوق وصلاحیت اور منفعت کو مال شمار کر لیا جاتا جن میں بیع روا ہوتی تو ممکن تھا کہ روئے ارضی پر پائی جانے والی ہر ایسی شے تا ابد کسی ایک فرد میں مجتمع ہو جاتی۔

(۹) بعض منفعت وصلاحیت کا تعلق اہلیت سے ہے جس پر تقدیر و تکلیف کا حکم جاری ہوتا ہے۔ پھر ایسی شے مال کیسے قرار دی جا سکتی ہے اور دوسری بات یہ کہ ان کی بیع کیسے ہو سکتی ہے۔ اور اگر ہو تو اہلیت میں خلل واقع ہوگا۔ اور دوسری طرف بیع کے شرائط پورے نہیں ہوں گے۔ مثلاً اہلیت پر امور معترضہ خواہ وہ سماوی ہوں یا مکتسب اس سے غرر اور مجہول ہونا لازم آئے گا۔

بیع:۔

حصول معائش کی تین بڑی شکلوں یعنی (۱) مبادلہ (۲) تبرع اور (۳) معاونت میں سے بیع معروف معنوں میں کس ذیل میں آتا ہے۔ بیع کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ عاقدین یکساں ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک عملاً بائع اور مشتری ہوتا ہے۔ شاید یہی سبب ہے کہ بیع دونوں معنوں میں مستعمل ہے۔ اور دونوں عاقدین کے ساتھ ساتھ عوضین بھی ہوتے ہیں۔ یہ عوضین ہر ایک کے لئے عوض ہوتا ہے۔

دیکھنا چاہئے کہ یہ دونوں صفت بیع کو حصول معاش کی کس قسم میں داخل کرتی ہے : بیع یقیناً تبرع نہیں ہے کہ تبرع میں ایک فریق حسن سلوک کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا آخذ، اور معاونت بھی نہیں اس لئے کہ اس میں عوضین نہیں پائے جاتے ہیں اور پھر معاملہ ہونے پر بات ختم ہونے کی بجائے شروع ہوتی ہے۔ اور دونوں الگ ہونے کی بجائے عملاً مل جاتے ہیں اور تیسری بات کہ اس میں معاہدہ کی صفت پائی جاتی ہے اور عاقدین اپنے اپنے عوضین پر قبضہ نہیں کرسکتے۔

لہذا لامحالہ یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ بیع نہ تبرع ہے نہ معاونت بلکہ مبادلہ ہے۔

اور اگر بیع مبادلہ ہے تو اس میں درج ذیل چیزیں پائی جانی چاہئیں۔

(۱) عوضین

(۲) عاقدین

(۳) وہ چیز جو عاقدین کے اس مبادلہ پر راضی ہونے پر ظاہری دلیل ہو یعنی (مظنہ ظاہرہ برضاء العاقدین بالمبادلۃ) یعنی وہ شے جو عاقدین کے مابین منازعت کو قطع کرنے والی اور عاقدین پر عقد کو لازم کرنے والی ہوتی ہے۔

(۴) عاقدین میں شرط یہ ہے کہ دونوں آزاد و عاقل و نفع و نقصان کو پہچاننے والے اور عقد کو بصیرت و ثبات سے کرنے والے ہوں۔

(۵) عوضین میں شرط یہ پائی جائے کہ دونوں قابل انتفاع اور قابل رغبت ہوں۔

(۶) عوضین ان اموال سے نہ ہو جو ہر شخص کے لئے مباح ہے۔

(۷) اور نہ اس قسم کا مال ہو کہ لوگوں کو اس میں قابل اعتبار فائدہ نہ ہوتا ہو۔

اس اعتبار سے بیع کی وہی تعریف قرار پاتی ہے جو احناف نے کی ہے یعنی "مال کا تبادلہ مال سے"

(البحر الرائق ۵/۲۵۶ الفتح القدیر ۵/۷۳)

"ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے" (بدائع الصنائع، الدر المختار)

"بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے" (بدائع الصنائع)

صرف یہی نہیں بلکہ جب دو عاقدوں کے ذریعہ دو مالوں کے بیچ بیع کا معاملہ ہوتا ہے تو اس کا ایک ہی رکن ہوسکتا ہے یعنی ایجاب وقبول۔

اور یہی احناف کا مسلک ہے۔ لین دین تو مظنہ کے اظہار کا عملی نتیجہ ہے۔ جہاں تک بیع کا معاملہ ہے تو ایجاب وقبول سے پورا ہو جاتا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو دوسرے ارکان بیع جس کا لوگ تذکرہ کرتے ہیں یعنی

عاقد معقود علیہ اوران کی دو دو قسمیں یہ سب مال کا تبادلہ مال میں داخل ہیں جس کا ذکر آگے گذر چکا ہے۔
اس طرح مال کی مذکورہ تشریح کو سامنے رکھ کر بیع کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں۔
(۱) مقایضہ یعنی تبادلہ مال بمال (۲) صرف یعنی نقدی بہ نقدی (۳) سلم یعنی نقدی کو کسی شئی سے فروخت کرنا، اور (۴) بیع مطلق، اگر کوئی شئے نقدی سے دست بدست یا ادھار فروخت کی جائے۔
مال اور اشیائے نافعہ (بشمول صلاحیت ومنفعت) کے بعد ایک لفظ اور ہے جو نظام عصر میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اتفاقاً ایک ہم شکل لفظ شریعت اسلامی میں بھی رائج ہے جس سے Confusion ہوا کرتا ہے وہ لفظ ہے حق یا Right ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے عصری نظام میں Right کی اصطلاح کے مفہوم کا تعلق ہے تو اس کا لغوی مطلب ہے۔

"Justification, Fair Claim, being entitled to priviledge or immunity, thing one is entitled to" (COD)

لیکن نظام عصر میں جب ان امور کا جائزہ بغور لیا جائے جہاں ان Rights اور ان کے تحت Entitlement پایا جاتا ہے تو اس کی معنویت دوسری نظر آتی ہے۔
یہاں ذیل میں Copy Right Trade Mark اور Patent Right کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔
Copy Right کی تعریف ہے۔

"The sole right to reproduce a literary work or a musical composition, It gives the owner a monopoly of a particular piece of proporty, which like other property can be assigned in return for payment to another person or persons."
(Dictionary of Economics and Commerce, London.)

ادبی کاپی رائٹ مصنف کے مرنے کے بعد ۵۰ سالوں تک قائم رہتا ہے۔ اور موسیقی کاپی رائٹ اشاعت سے ۵۰ سال تک۔
(Berne 1886, 1911, Stockholm 1958, Paris 1972)

Trade mark کی تعریف ہے:

"Distingishing marks attached to goods which have been registered under the Trade Marks Acts and which then can not be used by any other producer, thus giving

the proprietor of the trade mark some degree of monopoly power." (Ibi.

ٹریڈ مارک کا رجسٹریشن پہلے سات سالوں کے لئے پھر قابل تجدید ہے۔
PATENT RIGHTS کی تعریف ہے۔

"The granting by the crown of the exclusive eights to a new machine or process for a period of sixteen years with the possibility of renewal for a further five or ten years. The possession of patent rights gives the owner some degree of monopoly power and so is one of the causes of competition being in perfect."(Ibid)

اب جہاں تک Trade mark, کا تعلق ہے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ:۔
(۱) یہ تجارت یا مصنوعات کی نیک نامی کی علامت ہے۔
(۲) گاہکوں کی رغبت و بے رغبتی کا سبب ہوجاتا ہے۔
(۳) لہٰذا نقال ان نشانوں کا استعمال کرنے لگتے ہیں۔
(۴) تاجروں کے عرف ان ناموں کے رجسٹریشن سے مادی قیمت ہوگئی ہے۔
غالباً یہ باتیں اصل حقائق پر مبنی نہیں اور نہ Trade marks, کی ترویج کا اصلی سبب اور اصلی ترتیب ہے۔
اس لئے کہ Trade marks, کی اصل غایت مصنوعات کی خوبی اور اس کی طلب کو محفوظ رکھنا ہے۔ تو یہ اصل غایت Trade marks, سے پوری کہاں ہوتی ہے؟ اس لئے کہ نقال جو اتنی مہارت رکھتے ہیں کہ اس کی نقل کرسکیں وہ اس Trade mark, کا غیر قانونی استعمال کرکے اپنی بظاہر نقالی کو مزید سند نیک نامی عطا کرتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ بازار میں کوئی Trade mark رائج نہیں۔ اور ایک شے دس لوگوں کے ذریعہ تیار کرکے بازار میں بھیجی جاتی ہے جن میں مثلاً زید کی مصنوعات سب سے عمدہ، بکر کی اس سے کمتر اور عمر کی اس سے کمتر ہے۔ اب کوئی نشان نہیں۔ لہٰذا لوگ خود سامان کی خوبی صفت کے لحاظ سے اس کی طلب اور قیمت طے کریں گے، جو زیادہ عمدہ ہوگی زیادہ فروخت ہوگی۔ درجہ بدرجہ اور

نقالی کا امکان نہیں ہوگا۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ نظام عصر کے معاشی رویہ میں اس کی معرض وجود میں آنے کی یہ ترتیب اور غایت نہیں۔

جیساکہ ماقبل عرض کیاجا چکاہے کہ نظام عصر میں مال یا دولت Goods or Wealth شامل ہے دیگر چیزوں کے ساتھ زراعتی، معدنی، آبی اور مصنوعات کی پیداوار کو، ہرطرح کی Monopolies کو Patent Rights, Copy rights گزرگاہ اور دوسرے استعمالات کے Rights کو۔ اس طرح یہ چیزیں مال ہوئیں جیساکہ عرض کیا گیا کہ نظام عصر کے تصور مال میں دیگر امور کے ساتھ یہ امور بھی شامل ہیں یعنی:-

(۱) زیادہ سے زیادہ فلاح زیادہ سے زیادہ اشیاء کی ملکیت کی توسیع پر منحصر ہے۔

(۲) ملکیت سے انتفاع کیاجانا چاہئے۔

(۳) انتفاع کی شکل بیوپار کی شکل میں معاوضہ ہے۔

لہٰذا زیادہ سے زیادہ فلاح کے حصول کے لئے ہر شے کو اپنے لئے قابل انتفاع بنایا جائے یعنی اس کا Commercialisation ہو یعنی Pricing ہو۔

لہٰذا انتفاع کی سب سے عمدہ شکل Monopolisation ہے۔

اب یہاں شخص مذکور نے حکومت سے (ساز باز) معاہدہ کرکے اس بات کی کوشش کی کہ جہاں اس کی مصنوعات کی طرح بہت سی دیگر مصنوعات ہیں لہٰذا اپنی مصنوعات میں Monopoly کا مادہ پیدا کیا جائے۔ لہٰذا حکومت نے اس باب میں Trade mark دے کر اس کی مصنوعات میں Monopoly کا حق عطا کر دیا۔ جس کی طرف خود مذکورہ تعریف اشارہ کرتی ہے۔

اس سلسلے میں کئی اور باتیں قابل ذکر ہیں۔

(۱) عموماً یہ عمل ایسی مصنوعات میں ہوتا ہے جو Monopolistic حتیٰ کہ Perfect Competition تک میں ہوتا ہے۔ monopoly تو پھر monopoly ہی ہے۔

(۲) مخصوص Trade mark اور اس میں مخصوص اور الگ الگ Wrapper یا Colour کا استعمال گاہکوں کو فریب دینے کے لئے ہوتا ہے۔

یہ فریب کئی اعتبار سے ہوتا ہے۔ (۱) Price competition کے ذریعہ اور (۲) Non-price competition کے ذریعہ۔ اس میں Non-price competition کے ذریعہ جو فریب دیا جاتا ہے اس کا زیادہ انحصار Trade mark پر ہوتا ہے۔ اس میں Product veriation

اور (۲) SATISFIES Selling advertising (Sales promotion activities) اہم ہیں۔

اس میں Product variation کے تحت ایک ہی شے برائے نام فرق کے ساتھ کئی قیمتوں پر ایک ہی Trade mark کے تحت لائے جاتے ہیں جن میں کھلا فریب ہوتا ہے Selling activity میں advertising بھی ایک طرح کا فریب ہوتا ہے۔

لہذا Trade mark نہ مشابہ حق وظائف کہ ثابت علی وجہ الاصال ہو نہ اس حق کے مثل جو مادی چیزمیں مستقر ہو بلکہ یہ ظلم اور فریب کے ذرائع میں سے اہم ترین ذریعہ ہے۔

مزید ازیں اس میں یک گونہ وہ کیفیت بھی پائی جاتی ہے جو اس حدیث میں ہے کہ :۔

" الحلف منفقة للسلعة محقة للبركة "

جہاں تک Patent rights کا معاملہ ہے تو عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ :۔

اگرچہ نظام اپنے یہاں رائج Patent rights کو wealth اور Goods تصور کرتا ہے اور اس پر ان سارے امور کو جاری کرتا ہے جس کا تذکرہ Trade mark کے ذیل میں کیا گیا ہے لیکن ہمارے یہاں اسے لفظوں کی بنیاد پر حقوق سے مشابہ قرار دے کر اس میں حق ابقیت ثابت کیا جاتا ہے۔ جبکہ یہاں بھی :۔

monopolisation کو جاری کرنا ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے جس طرح Trade marks کے معاملہ میں ہوتا ہے۔

اگرچہ فی الواقع حق ابقیت ہے تو (۱) سولہ سالوں کی یا اس طرح کی مدت کی تحدید وتعیین کیا معنی رکھتی ہے. جو شخص حق ابقیت رکھتا ہے اگر وہ حق سے دست بردار نہ ہو تو تاحیات اس پر قائم رہ سکتا ہے.

واقعہ یہ ہے کہ مال میں صفت مرضیہ کی ایجاد سے اصلاح ایک صفت ہے اور اسے کرنے کا ہر شخص حقدار اور مجاز ہے اگر وہ کر سکتا ہے. خواہ کسی مخصوص صفت سے بہتر کرے یا کمتر کرے. جس ایجاد کردہ مشین یا process کے مثل مشین یا پروسیس تیار کر لیا اس نے صفت پیدا کر لی۔

لہذا یہاں ابقیت سے کیا مراد ہے؟

Patent rights دراصل Monopoly کی کوشش ہے. جس میں ظلم اور فریب ہے. اور اس کی مثال اس طرح ہے کہ دوسرے کو اس صفت اور کام کے حق سے روکنا یہی سبب ہے کہ patent rights کی تعریف میں درج ہے۔

"The position of patent rights gives the owner some degree of monopoly power and so

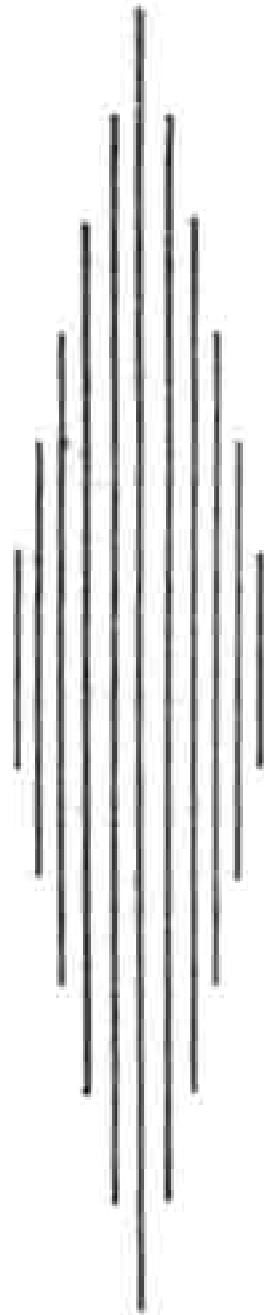
is our of the causes of competition being imperfect."(Ibid)

دوسری طرف گاہکوں کو بیع کے لئے مجبور کرنا ہے اور اس میں ایسی قیمت کا تعین ہے جس میں احتکار کا معاملہ پایا جاتا ہو ظلم صریح ہے۔

اسی طرح Copy rights بھی نظام عصر کے مطابق Buying & selling of goods کے مثل ہے۔ لیکن ہمارے یہاں اسے حق کے ذیل میں زیر بحث لایا گیا ہے۔

اول تو حق نہیں بلکہ اسلام کے تصور انتفاع، فلاح اور تصور علم سے یکسر ٹکراتی ہوئی چیز ہے۔

دوسری بات یہ کہ حق کی بیع یا حق سے دست برداری کا مسئلہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ تو خود حق کے قائم رہنے کا ہے۔ کیا اس حق کا قائم رہنا دوامی طور پر ہے۔ پچاس سال کی تحدید و تعین کیا معنی رکھتی ہے؟ علم کے معاملے میں Monopoly کتم علم کے زمرے میں نہیں؟



بیع کی تعریف

(از) مولانا مفتی نظام الدین (مفتی دارالافتاء دارالعلوم دیوبند)

بیع کی تعریف (مبادلة المال بالمال بالتراضی) میں احقر کے نزدیک کتاب وسنت سے مال کی فقہی تعبیر یہ سمجھ میں آتی ہے۔

المال مایمیل الیہ الطبع للأخذ والانتفاع سواء کان عیناً أی وجودہ مستقل بنفسہ غیر محتاج فی وجودہ الی وجود شئی آخر کالجدار والثیاب وغیرھما من الموجودات الخارجیة وسواء کان عرضاً ای وجودہ غیر مستقل بنفسہ بل وجودہ محتاج فی تشخصہ وتحققہ الی وجود شئی آخر کالوان الجدار والوان الثیاب وغیرھما من الوان الموجودات الخارجیة۔

اسی طرح حق کی فقہی تعبیر کتاب وسنت سے یوں سمجھ میں آتی ہے، الحق ما ھو ذریعة لدفع الضرر المعتبر عند الشرع کحق الشفعة وحق اھدام الجدار المائل القریب للھدم ولو بواسطة القاضی او الحکومة او ذریعة لجلب النفع المعتبر شرعا کحق المرور فی الطریق العام ومثل حق مرافق البیت والدار والشرب وغیرھا وھکذا المراد بالحق ثمرة السعی لرجل معین سواء کانت عینا او غیر عین حسب ما مر تعریفھما آنفا وسواء کانت عوضا عن تنازل الحق وغیر ذلک۔۔

اور امید ہے کہ اس شرعی تعبیر سے بہت سے مباحث ختم ہو جائیں گے یا ختم ہونے کے لئے مخلص ومخرج شرعی مل جائے گا۔

مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت

از ـــــــ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

حقوق کی خرید و فروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے اور جائز ہو تو ان صورتوں کی تعیین کرنے کے لئے ـــــ جن کی فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے ـــــ تین امور پر گفتگو کی جانی ضروری ہے، اوّل یہ کہ مال کی حقیقت کیا ہے اور اس کا مفہوم شارع نے متعین کر دیا ہے، یا ہر زمانہ کے عرف و عادت کے مطابق اس کی تعیین کی جائے گی ـــــ دوسرے خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز کے اعتبار سے حق کی تقسیم کیونکر ہوگی اور تیسرے موجودہ زمانہ میں جن حقوق کی خرید و فروخت مروج ہے، ان پر حکم شرعی کی تطبیق۔

مال کی حقیقت

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں عرض ہے کہ شرعی اعتبار سے کسی لفظ کی حقیقت معلوم کرنے کے تین ہی ماخذ ہیں۔ شارع کی صراحت، جیسا کہ شارع نے بتفصیل صوم و صلوٰۃ اور نکاح و طلاق کا مفہوم متعین کر دیا ہے۔ دوسرے لغت اکثر اسلامی اصطلاحات کی بنیاد "لغت" اور عربی زبان ہی پر ہے، وضو و تیمم میں وجہ و ید اور رجل و راس کا مفہوم لغت ہی سے متعین کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ نے لغت ہی کی بنا پر "خمر" کو انگوری شراب کے ساتھ خاص مانا ہے۔ تیسرا ماخذ "عرف و عادت" ہے ایسی اصطلاحات کہ جن کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوتی ہے، بے شمار ہیں۔

جہاں تک کتاب و سنت کی بات ہے تو مال کا لفظ نصوص میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، حدیث میں تو کیا شمار خود قرآن مجید میں ۹۰ سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ وارد ہوا ہے لیکن غالباً کہیں بھی "مال" کی حدود اربعہ بیان نہیں کی گئی ہے کہ مال کا مفہوم لوگوں کے ذہن میں

اس طرح موجود تھا کہ اس کی توضیح کی ضرورت نہ تھی۔ "لغت" میں "مال" کے سلسلے میں دو احتمال موجود ہے، اوّل یہ کہ اس کا ماخذ "م، ی، ل" ہو، ایسی شکل میں مال سے مراد ہر وہ چیز ہوگی جس کی طرف طبیعت مائل ہو "مایمیل الیہ الطبع" اسی کو بعض فقہاء نے "شئ مرغوب" سے تعبیر کیا ہے، دوسرے یہ کہ اس کا ماخذ "م، و، ل" ہو، ایسی صورت میں اس کے معنی "ذخیرہ کی جانے والی چیز" کے ہوں گے، اسی کو فقہاء نے "مامن شانہ ان یدخر للانتفاع وقت الحاجۃ" کہا ہے۔ اگر لغت کے اعتبار سے مال کے پہلے مادہ اشتقاق کو صحیح مانا جائے تو "مال" کا مفہوم بہت وسیع ہو جاتا ہے اور دوسرے مادّہ اشتقاق کو قبول کیا جائے تو مال کے مفہوم میں خاصی تنگی پیدا ہو جاتی ہے، تاہم واضح ہو کہ اکثر اصحاب لغت مرتضیٰ زبیدی اور رازی وغیرہ نے اس کا ماخذ "م، و، ل" ہی کو قرار دیا ہے[1]

تیسرا ماخذ عرف ہے، جہاں نص میں صراحت موجود نہ ہو اور لغت کے ذریعہ کسی لفظ کا بے غبار مفہوم متعین نہ ہو پاتا ہو، وہاں بس یہی ایک ذریعہ کام آتا ہے اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے کہ:

"کل ماورد بہ الشرع مطلقا ولا ضابط لہ فیہ ولا فی اللغۃ یرجع فیہ الی العرف"[2]

شریعت میں جو چیز مطلقاً وارد ہوا اور نہ شریعت میں اس کے لئے کوئی ضابطہ ہو اور نہ لغت میں تو ایسی صورت میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا۔

یہاں تک کہ اگر کسی لفظ کے لغوی مفہوم اور عرفی مفہوم میں اختلاف پیدا ہو جائے تو امام بغوی اور امام غزالی کے نزدیک اس کا عرفی مفہوم مقدم ہوگا اور لغوی معنیٰ کو نظر انداز کر دیا جائے گا[3]

راقم کا خیال ہے کہ "مال" کے مفہوم کو متعین کرنے میں بنیادی کردار یہی عرف ادا کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، مختلف ادوار میں فقہاء کے یہاں مال کی تعریف اور بعض اشیاء کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف رائے رہا ہے، اور ایک "مال"

---

[1] تاج العروس ۵۳/۹، مختار الصحاح ص: ۶۳۹ [2] الاشباہ للسیوطی ص: ۱۹۶

[3] الاشباہ للسیوطی ص: ۱۹۶، فصل فی تعارض العرف مع اللغۃ

ہی پر موقوف نہیں، معاملات کی اکثر اصطلاحات وہ ہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف و تحدید کرتا ہے، اسی لئے امام مالک سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے "البیع مایعدہ الناس بیعًا"[۱] مال کے بارے میں بھی اکثر اہل لغت نے صرف "معروف" (جانی پہچانی چیز) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود فقہاء کا نقطۂ نظر اس باب میں کیا ہے؟ انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے، وہ تین طرح کی ہیں، اوّل "اعیان" یعنی وہ مادی اشیاء جن کا مستقل وجود ہے۔ دوسرے منافع، جن کا مستقل وجود نہیں بلکہ وہ اعیان ہی سے متعلق ہوتی ہے، جیسے مکان میں سکونت، سواریوں پر سواری وغیرہ تیسرے حقوق یعنی وہ مصالح انسانی جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ یہ حقوق دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جو اعیان سے متعلق ہیں جیسے گذرنے کا حق، شرب کا حق اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے ماں کو بچہ کا حق پرورش یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت وغیرہ۔

"اعیان" کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہے اور اس کی خرید و فروخت درست ہیں، غیر مالی حقوق مثلاً ماں کا حق پرورش وغیرہ کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ مال نہیں ہے، منافع اور وہ حقوق جو مالی نوعیت کے ہیں ان پر مال کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ احناف کا قول مشہور یہی ہے کہ یہ مال نہیں ہیں۔ اور چونکہ بیع کے لئے مال ہونا ضروری ہے اس لئے ان کی خرید و فروخت بھی درست نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک منافع اور مالی حقوق بھی مال ہیں، قاضی ابو زید دبوسی نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی قدس اللہ سرہ ونور ضریحہ ان المنافع بمنزلۃ الاعیان القائمۃ وعندنا بمنزلۃ الاعیان فی حق جواز العقد علیہا لاغیر"[۲]

امام شافعی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک

۱؎ حلیۃ العلماء ۴/۱۴   ۲؎ تاسیس النظر ص ۶۴

صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں"۔

آگے قاضی دبوسی نے ان مختلف احکام کی تخریج کی ہے جن میں اسی اصول میں اختلاف کی بنا پر احناف و شوافع میں اختلافِ رائے ہے[۱] ابن ہمام نے شوافع کی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے کہ انسان کے علاوہ جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کی گئی ہے، مال ہے " المال اسم لما هو غيرنا مخلوق لمصالحنا"[۲] مال کے سلسلہ میں فقہاء کے نقاط نظر کو جاننے کے لئے خاص طور پر "بیع" اور "مہر" کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "بیع" مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور " تبتغوا باموالکم" کے تحت اس پر بھی اتفاق ہے کہ "مہر" کا مال ہونا ضروری ہے، پس فقہاء بیع میں "سامان فروخت" کی جو تشریح کریں اور جن چیزوں کا مہر ہونا قبول کریں، سمجھنا چاہئے کہ ان کی نگاہ میں مال ہے۔

شوافع کی رائے

اس طرح غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک "مال" کے لئے مادی شئی کا موجود ہونا ضروری نہیں، فقہ شافعی کی مشہور کتاب "تحفۃ المحتاج" میں ہے۔

" البيع عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين او منفعة على التابيد"[۳]

بیع مالی عقد معاوضہ ہے جو ملک عین یا دائمی ملکیت کا فائدہ دے۔

سیوطی لکھتے ہیں:

" لا يقع اسم مال الا على ماله قيمة يباع بها وتلزم متلفه وان قلت وما لا يطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذلك"[۴]

مال کا اطلاق ایسی چیز پر ہوگا جو قیمت والی ہو اس کو بیچا جائے، تلف کرنے والے پر اس کا ضمان لازم ہو گو وہ کم ہو اور جسے لوگ چھوڑ نہ دیتے ہوں جیسے پیسہ وغیرہ۔

سیوطی کی تعریف سے صاف عیاں ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اصل عرف ورواج ہے، جہاں کے عرف میں جو چیز قابل قیمت شمار ہوتی ہو اور جس کے

---

۱ تاسیس ص ۶۳ ۲ فتح القدیر ۲۸۱/۸ ۳ تحفۃ المحتاج ۲۱۵/۴
۴ الاشباه ص ۵۳۳، خاتمہ فی ضبط المال والمعقول

ضائع کرنے کو قابلِ تاوان تصور کیا جاتا ہو، وہ "مال" کہلائے گا۔ گو بعض شوافع اہل لغت نے بھی مال کے لئے عین کی شرط رکھی ہے، ابن اثیر کا بیان ہے:

"اطلق علی کل ما یقتنی من الاعیان" [۱]

ہر اس عین پر مال کا اطلاق ہوگا جو جمع کی جائے۔

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی "مال" کے لئے "اعیان" میں سے ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ "اقناع" میں "مباح منفعت" کو دائمی طور پر فروخت کر دینے کو بھی "بیع" قرار دیا گیا ہے — او منفعة مباحة کممر الدار بمثل احدهما علی التابید [۲]۔

ابن قدامہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

ان المال ما فیه منفعة مباحة لغیر حاجة او ضرورة کعقار و جمل و دود القز و دیدان الصید کالحشرات و ما فیه نفع محرم کالخمر و مالا یباح الا لضرورة کالمیتة و مالا یباح اقتنائه الا لحاجة فلیس مالا [۳]

مال وہ ہے جس میں ایسی منفعت ہو جو بغیر حاجت و ضرورت کے بھی مباح ہو جیسے زمین، اونٹ، ریشمی کیڑے اور شکار کے چارے جیسے کیڑے وغیرہ اور جن چیزوں میں ایسا نفع ہو کہ وہ حرام ہو جیسے شراب یا ضرورتاً ہی وہ مباح ہوتے ہوں جیسے مردار یا بر بنار حاجت مباح ہوتے ہوں تو وہ مال نہیں ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مال ہی مہر بن سکتا ہے "ان الصداق لا یکون الا مالاً" [۴] پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ — ومنافع الحر والعبد وغیرهما جاز ان یکون صداقاً [۵] پس گویا حنابلہ کے یہاں بھی "مال" ہونے کے لئے عرف ہی اساس قرار پایا کہ جو شئی عرف و رواج کے لحاظ سے قابل انتفاع ہوگئی ہو وہ مال ہوگی۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے اقوال گو اس میں مضطرب ہیں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عمل اسی پر ہے کہ "مال" ہونے کے لئے

---

[۱] نہایہ ۳۷۲/۴ [۲] اقناع ۵۶/۲ [۳] المغنی ۴۳۹/۵ [۴] المغنی ۱۶۵/۷
[۵] المغنی ۱۶۲/۷

عین کا وجود ضروری نہیں، چنانچہ مشہور مالکی فقیہ ابن قاسم منافع کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہائے مالکیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانا مکروہ ہے لیکن اگر ایسا مہر مقرر کرلیا جائے تو مہر کی تعیین درست ہو جائے گی اور عورت اس کی حقدار ہو گی۔

ان المنافع من تعليم القرآن ونحوه او سكنى الدار او خدمة ففيها خلاف قال مالك انها لا تصلح مهرًا ابتداءً ا ان يسمها مهرًا و قال ابن القاسم بها تصلح مهرًا مع الكراهة وبعض ائمة المالكية يجيزها بلا كراهة .... ولكن اذا اسمّى شخص منفعة من هذه المنافع مهرًا فان العقد يصح على المعتمد و يثبت للمرأة المنفعة التى سمّيت لها و هذا هو المشهور[1]

صاحب شرح صغیر نے بھی یہی لکھا ہے کہ جس کا مالک ہوا جا سکے وہ مال ہے۔

كل ما يملك شرعًا ولو قل[2]۔

امام ابو اسحاق شاطبیؒ نے ان الفاظ میں مال کی تعریف کی ہے:

المال ما يقع عليه الملك و يستبد به المالك[3]۔

یہاں شاطبیؒ نے اس چیز کو مال قرار دیا ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس کے مالک کو اختیار و استبداد کی نسبت حاصل ہو جائے، ملکیت ایک معنوی چیز ہے جو مالک اور مملوک کے درمیان پائے جانے والے رشتہ اور نسبت سے عبارت ہے اس کے لئے کسی مادی چیز اور عین کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے منافع اور حقوق سے صاحبِ نفع اور صاحبِ حق کو جو نسبت حاصل ہوتی ہے، اسے بھی ملکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غرض جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہونے کے لئے "مادہ" کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے "بیع" کی حقیقت ذکر کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی اس طرح کی ہے:

---

[1] الفقه على المذاهب الاربعه ۱۰۶/۴ [2] الشرح الصغير ۸/۴ — ۹

[3] الموافقات ۱۷/۲

الغرض منه امران، الاول ان يكون ذلك العقد مفيد الملك المعين او لملك المنفعة على التابيد كحق المرور[1]

حنفیہ کی رائے

احناف کے یہاں مال کی تعریف میں خاصًا اضطراب پایا جاتا ہے حصکفی کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ "مامن شانه ان ترغب اليه النفس[2]۔ مگر شامی نے اس پر نوٹ لکھا ہے کہ شئی مرغوب فیہ سے مراد مالِ عین ہی ہے منفعت نہیں۔ شامی کا بیان ہے مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة[3]

اور شامی ہی نے تلویح کے حوالہ سے نقل کیا ہے والمال مامن شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة[4]

پھر شامی ہی نے بحر کے واسطہ سے حاوی قدسی سے ان الفاظ میں مال کی تعریف نقل کی ہے: "المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار"[5]

صاحبِ ہدایہ کا بھی بیان ہے" والمال مايمكن احرازه[6] درر شرح غرر میں ہے "مايميل اليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع[7] مجمع الانہر میں ہے والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتذال[8] شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی چیز کے تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے سے اس میں مالیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے" المالية تثبت بتمول الناس كافة او بعضهم[9]

غالبًا چونکہ اکثر علماء نے مال کے لئے ادخار و احراز کی شرط لگائی ہے اور اس زمانہ میں "عین" کے سوا کسی اور شئ میں یہ کیفیت نہ پائی جاتی تھی اس لئے عین کی شرط لگادی گئی۔ شیخ مصطفےٰ زرقاء نے صحیح کہا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مال کی سب سے جامع تعریف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ذی قیمت مادی عین کا نام ہے" المال هو

---

[1] الفقه على المذاهب الاربعه ۱۰۵/۲ [2] ردالمحتار ۳/۴ [3] ردالمحتار ۳/۴
[4] ردالمحتار ۳/۴ [5] ردالمحتار ۳/۴ [6] هدايه [7] درر شرح غرر
[8] مجمع الانهر ۳/۲ [9] ردالمحتار ۳/۴

کل عین ذات قیمة مادیة بین الناس[۱]۔

بعض احناف کی رائے

ہر چند کہ احناف کے یہاں مال کی مشہور تعریف یہی ہے مگر غور کیا جائے تو متقدمین اور متاخرین دونوں ہی کے یہاں جا بجا اس تعریف سے انحراف بھی پایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ ناقل ہیں کہ امام محمد کے نزدیک خدمت کا شمار بھی مال ہی میں ہے چنانچہ اگر کوئی شوہر بیوی کی خدمت کو مہر بنائے تو امام محمد کے نزدیک مہر کی تعیین فی نفسہ درست ہوگی مگر چونکہ فرق مراتب ۔ کے خلاف ہے اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی ثم علی قول محمد تجب قیمة الخدمة لان المسمّٰی مال الا انه عجز عن التسلیم لمکان المناقضة[۲]

تعلیم قرآن محض ایک منفعت ہے، فقہائے احناف نے اس کے ذریعہ تعیین مہر کو منع کیا ہے مگر ضرورتاً اس پر اجرت لینے کی اجازت دی گئی تو "تعلیم قرآن" کے مہر مقرر کرنے کو بھی صحیح قرار دیا۔ فکذا نقول یلزم علی المفتی به صحة تسمیته صداقا[۳] کاسانی نے تمام ہی منافع کو مہر بنانے کی اجازت دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ یہ منافع یا تو "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں لان هذه المنافع اموال او التحقت بالاموال[۴]

ٹھیک یہی بات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ابن نجیم نے کہی ہے کہ:

"لو تزوجها علی منافع سائر الاعیان فی سکنی داره وخدمة عبده ورکوب دابته والحمل علیها وزراعة ارضه ونحو ذلك فی منافع الاعیان مدة معلومة صحت التسمیة لان هذه المنافع اموال او الحقت بالاموال[۵]

ملک العلماء کاسانیؒ جن کا شمار فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقلین میں ہے، "وصیت" کے باب میں بھی منافع کو صریحاً مال تسلیم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"منها ان یکون مالا ...... سواء کان المال عینا او منفعة عند العلماء کافة[۶]

---

[۱] المدخل الفقهی العام ۳/۱۱۸ [۲] هدایه ۲/۳۸ [۳] ردالمحتار ۲/۳۳۱ [۴] بدائع الصنائع ۲/۲۲۸
[۵] البحرالرائق ۳/۱۵۶ [۶] بدائع الصنائع ۷/۳۵۲ بیان شرائط الموصی به

دوسری جگہ رقمطراز ہیں :

اما الوصية بالمال فحكمها ثبوت الملك فی المال الموصى به للموصى له والمال قد يكون عيناً وقد يكون منفعة[1]

اسی طرح فقہاء نے جہاں حقوق کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے وہیں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ بعض مشائخ نے بعض حقوق کی خرید و فروخت کو جائز سمجھا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ کو فروخت کرنا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا بھی جائز ہے" وان كان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان[2] ـــــ اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ فقہاء نے جن حقوق کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی ممانعت کو اس دلیل پر محمول کرنا کہ فقہاء ان حقوق کو مال نہیں کہتے تھے، محض قیاس و استنباط کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے "معقود علیہ" کی جہالت کی وجہ سے بھی اس کی بیع کو منع کیا ہے، چنانچہ حق شرب کے سلسلہ میں بابرتی کی عبارت کس قدر صریح ہے :

انما لم يجز بيع الشرب وحده فی ظاهر الرواية للجهالة لا باعتبار انه ليس بمال[3]

پھر جن فقہاء نے مال کی تعریف میں سختی برتی ہے، جب عرف و رواج کے تحت بعض حقوق کی بیع نے ان کو اس میں توسع کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، تو ان کے لئے اس کے سوا چارہ نہ رہا کہ بعض حقوق کے اعتیاض یا بعض حقوق سے "تنازل بالعوض" کو جائز قرار دیں، فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات کی کمی نہیں، عوض لے کر حق وظیفہ سے سبکدوش ہونے کی عینی اور بعض علماء نے اجازت دی ہے[4] حموی کے بیان کے مطابق شیخ نورالدین علی مقدسی نے حق تولیت سے دستبرداری کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے[5] متوفی نے ایک شخص کے لئے غلام کی ملکیت اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی تو یہ دوسرا شخص مالک غلام سے حق خدمت کا عوض

---

[1] بدائع ۳۸۵/۷ بیان حکم الوصیۃ [2] ہدایہ ۴۰/۳ [3] عنایہ ۲۰۴/۵

[4] دیکھئے، الاشباہ، القاعدۃ السادسۃ، ردالمحتار ۱۴/۴ [5] ردالمحتار ۱۵/۴

لے کر اپنے حق سے دستبردار ہو سکتا ہے[1] حق خلو کو محمد بن بلال حنفی اور تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دار السلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابو السعود نے بھی جائز قرار دیا ہے[2]، حالانکہ فقہاء احناف کی یہ تمام رائیں ان کے اس کلیہ کے خلاف تھیں کہ "التقویم یستلزم المالیۃ عند الامام والملک عند الشافعی[3]" اور علامہ شامی کو کہنا پڑا کہ:

"ان عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقہ ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی سعود انہ افتیٰ بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحۃ الرجوع وبالجملۃ فالمسألۃ ظنیۃ والنظائر متشابھۃ وللبحث فیہ مجال[4]۔"

ان تکلفات اور موقع بہ موقع تضادات کی نوبت اس لئے آئی کہ کسی شئ کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط جو محض ایک اتفاق کا درجہ رکھتی تھی اور کسی خاص زمانہ و ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی ــــ کو "مال" ہونے اور نہ ہونے کے لئے مدار و اساس بنا دیا گیا، حالانکہ غالباً فقہاء نے یہ شرط محض اس لئے لگائی تھی کہ کسی شئ کے تمول و ادخار کے لئے اس مسئلہ میں "عین" ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی۔ غیر مرئی اشیاء برقی، ہوا، گیس وغیرہ کی حفاظت اور معنوی اشیاء کا آئینی طریقوں پر احراز مثلاً لائسنس، نام، ایجادات کا رجسٹریشن وغیرہ اس زمانہ میں متصور بھی نہ تھا، اب کہ مال کی بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جو بالکل غیر مرئی ہیں اور ہمارے فقہاء احراز و ادخار کی جن صورتوں سے آشنا تھے ان سے بالکل جداگانہ صورتوں میں اس کا احراز و تحفظ ہوا کرتا ہے، "عین" کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا۔

مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر

راقم کا خیال ہے کہ کسی شئ کے قابل قیمت مال ہونے کے لئے

---

[1] حموی علی الاشباہ، ص ۱۶۴، دیوبند [2] رد المحتار ۱۷/۴، حموی، ص ۱۶۲

[3] رد المحتار ۳/۴ [4] رد المحتار ۱۵/۴

تین بنیادی عناصر ہیں: اول یہ کہ وہ شرعاً مباح ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء "مردار" کو مال نہیں مانتے، شراب کے بھی مسلمانوں کے حق میں مال نہ ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے یہ کہ وہ شئی قابل انتفاع ہو، ریشمی کیڑے اور انڈے کی خرید وفروخت کو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف منع کرتے ہیں، امام محمد اجازت دیتے ہیں، فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع شئی ہے" لکونہ منتفعا بہ[۱]۔ یہی بات زیلعی نے کہی ہے" لان الدود ینتفع بہ وکذا بیضتہ فی المال[۲]۔ شہد کی مکھی کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں بھی یہی اختلاف ہے اس موقع پر صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ" والشیئ انما یصیر مالاً لکونہ منتفعا بہ[۳]۔ نووی نے بھی دوسرے حشرات الارض کی خرید وفروخت کو منع کیا ہے مگر شہد کی مکھی کی اجازت دی ہے ـــــ اس لئے کہ" انہ حیوان منتفع بہ"[۴] زہریلے پودوں کے بارے میں صاحب اقناع کا بیان ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھایا نہ جاسکتا ہو، تو اس کی خرید وفروخت بھی درست نہ ہوگی اور اگر علاج وغیرہ کے کام آسکتا ہو تو جائز ہوگی،" فاما السم من الحشائش والنبات فان کان لا ینتفع بہ او کان یقتل قلیلہ لم یجز بیعہ وان انتفع بہ او امکن التداوی بیسیر کالسقمونیا ونحوھا جاز بیعہ[۵]۔

تیسرا عنصر ہے عرف وعادت، عرف میں جس شئی کی خرید وفروخت مروج ہو جائے وہ مال ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ فقہ کے چاروں دبستان اس پر متفق ہیں، گذرچکا ہے کہ سیوطی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:" وتلزم متلفہ وان قلت ومالا یطرحہ الناس"[۶] (کہ اس کے اتلاف پر تاوان لازم کیا جاتا ہو اور لوگ اسے پھینکتے نہ ہوں)۔ شامی کا بیان بھی گذرچکا ہے کہ" المالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم"[۷] بعض اشیاء کہ فقہاء ان کو مال نہیں مانتے تھے اور ان کی خرید وفروخت کو منع کرتے تھے، بعد کو ان کی خرید وفروخت کی اجازت دے دی کہ لوگ اس کو

---

[۱] البحر الرائق ۶/۷۸ [۲] تبیین الحقائق ۶/۴۹ [۳] مجمع الانہر ۲/۵۷
[۴] شرح مہذب ۹/۲۲۲ [۵] الاقناع ۲/۶۰ [۶] الاشباہ، ص: ۲۳ ۵
[۷] شامی ۴/۳

مال جانتے تھے۔ ایسی ہی اشیاء میں "جونک" (علق) ہے، ابن نجیم کہتے ہیں: "ولکن فی الذخیرۃ اذا اشتری العلق الذی یقال لہ بالفارسیۃ "مرغل" یجوزوبہ اخذ الصدر الشہید لحاجۃ الناس الیہ بتمول الناس"[۱] شہد کی مکھی کی خرید وفروخت کے جواز پر بحث کرتے ہوئے شلبی نے لکھا ہے: "لانہ معتاد فیجوز للحاجۃ"۔[۲]

اب موجودہ زمانہ کے عرف میں چونکہ حقوق کی بعض صورتیں بھی مال کا درجہ اختیار کر چکی ہے وہ قابل انتفاع بھی ہیں اور بظاہر ان کے مباح نہ ہونے کے لئے بھی کوئی بنیاد موجود نہیں، اس لئے وہ بھی از قبیل مال ہوں گی اور ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی یہ اختلاف "اختلاف برہان" نہیں بلکہ "اختلاف زمان" کے قبیل سے ہے اور جیسا کہ مذکور ہوا امام محمد اور دوسرے فقہاء احناف کاسانی وغیرہ سے بھی غیر مادی اشیاء کو مال تسلیم کرنا ثابت ہے، اس لئے یہ نہ صرف جمہور کے مسلک کے مطابق ہے بلکہ خود فقہ حنفی کے بھی خلاف نہیں، خود اس پر غور کرنا چاہئے کہ فقہاء نے جہاں حقوق کی بیع سے منع کیا ہے، وہاں "حقوق مجردہ" کی قید لگائی ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ کلام میں مفہوم مخالف کا بھی اعتبار ہے اس سے از خود یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ حقوق غیر مجردہ کی بیع درست ہے اور حقوق کی بعض صورتیں "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

جمہور کے دلائل

اس مسئلہ میں ان دونوں گروہوں کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہئے جو مال کے لئے "مادہ" اور "عین" کو ضروری قرار دیتے ہیں یا ضروری قرار نہیں دیتے، جن حضرات نے مال کے لئے "عین ومادہ" کے وجود کو ضروری نہیں مانا ہے۔ ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(الف) نافع وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل اور راغب ہوتی ہو، اس کے حصول کے لئے آدمی حسب ضرورت نفیس اور کم تر اشیاء خرچ کرتا ہے، مادی اشیاء سے بھی انسانی مصلحتوں کی تکمیل اس کی ذات اور محض اس کے وجود سے نہیں ہوتی بلکہ اس سے حاصل ہونے والے نفع ہی سے ہوتی ہے، ان اعیان کا بھی اصل

---

[۱] البحر الرائق ۶/۷۸ [۲] شلبی علی التبیین ۴/۴۹

مقصود منافع ہی ہیں، پس جب اعیان کو مال تسلیم کیا جاتا ہے، تو منافع کو بدرجۂ اولیٰ مال تسلیم کیا جانا چاہئے۔ یہی بات عزالدین بن عبد السلام نے کہی ہے[1]

(ب) بازار اور مالی معاملات میں منافع کو مالی اغراض اور تجارت کے لئے استعمال کیا جانا عام اور مروج ہے چنانچہ مکانات، مارکٹ، سرائے اور مکانات وغیرہ جو کرایہ پر لگائے جاتے ہیں ان میں دراصل منافع ہی کی تجارت ہوا کرتی ہے۔

(ج) شریعت نے بھی منافع کو "مال" تسلیم کیا ہے، چنانچہ مہر کے لئے مال ہونا ضروری قرار دیا گیا۔ "واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" (نساء۔ ۲۴) جبکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ منافع کو بھی مہر بنایا جا سکتا ہے۔

(د) منافع پر معاملہ ہوتا ہے اور چاہے معاملہ فاسد ہو یا صحیح، اس کا تاوان بھی واجب ہوتا ہے[2] یہ بھی اس کے مال ہونے کی دلیل ہے۔ یہاں یہ شبہہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ فی نفسہٖ مال نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کی صورت میں مال کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، اس لئے کہ معاملات کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کو بدلتے نہیں ہیں بلکہ اس کے اثرات ونتائج اور احکام کو مزید ثابت اور مؤکد کر دیتے ہیں[3]

یہ چار باتیں ابوزہرہ نے لکھی ہے، راقم سطور اس پر اضافہ کرتا ہے کہ:

(ہ) احناف کو منافع کے مال تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے بہت سے معاملات، اجارہ وغیرہ کو خلاف قیاس قرار دینا پڑا ہے۔ ظاہر ہے کہ حکم شرعی کو خلاف قیاس قرار دینا خلاف اصل ہے اور بدرجہ مجبوری ہی ایسا تسلیم کیا جاتا ہے ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حقوق ومنافع کو بھی مال مان لیا جائے تو پھر ان معاملات کو خلاف قیاس ماننے کی حاجت نہیں رہتی۔

احناف کی دلیل

جن حضرات نے مادہ وعین کی قید لگائی ہے، انہوں نے اس مسئلہ میں لغت سے استدلال کیا ہے کہ "مال" تمول سے ماخوذ ہے، تمول کے معنی صیانت وحفاظت کے ہیں، منافع کا حال یہ ہے کہ وجود سے پہلے وہ

---

[1] قواعد الاحکام ۲/۱۷ [2] احناف بھی اوقاف اور یتامی کے مغصوبہ منافع کو قابل تاوان قرار دیتے ہیں۔

[3] ملخص: از الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الاسلامیۃ لابی زھرہ، ص: ۵۰

معدوم ہوتا ہے، اور وجود میں آنے کے بعد بھی محفوظ و جمع نہیں رہتا، اس لئے اس کو مال نہیں کہا جا سکتا، مثلاً کھانے کا عمل ایک منفعت ہے، اگر کوئی شخص کھانا کھائے اور اس کو استعمال کرتا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ مال کا تمول کر رہا ہے۔" یتمول ذالک المأکول"[۱] کسی چیز کے محفوظ اور جمع رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عین ہو مادی شئ ہو اور محسوس ہو، اس لئے "مال" کا اطلاق اعیان ہی پر ہوگا، منافع و حقوق پر نہ ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ علاوہ اس کے کہ فی زمانہ احراز و ادخار کی بعض اور صورتیں بھی ممکن ہو گئی ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، یہ استدلال محل نظر ہے، شریعت میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں کہ ایک لفظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے عام ہے یا خاص، اور عرف عام یا عرف شرع کی بنا پر اس کے مفہوم میں تخصیص یا عموم پیدا کر دیا گیا ہے عرف میں اگر کسی لفظ کے مفہوم میں عموم پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ لغت میں اس کے مفہوم میں جو تحدید ہے اس سے سر مو تجاوز نہ کیا جائے، عرف کا درجہ لغت سے بڑھ کر ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ: "الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية"[۲] اور یہ کہ عرف کی بناء پر لغوی معنی میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے، تقیید بھی اور اس کو بکلی نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے: "العرف اللغوی مؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصا وتقییدا وابطالا"[۳]

حقوق کی تقسیم اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کون سے حقوق "مجرد" ہیں اور ناقابل فروخت ہیں اور کون سے حقوق غیر مجرد ہیں اور ان کی خرید و فروخت کی جا سکتی ہے۔

اول یہ کہ وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جا سکے، جیسے حق مشورہ، حقوق مجردہ ہے اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہو جو محسوس ہو اور جس کا مادی وجود ہو وہ غیر مجرد حقوق میں سے ہے مثلاً حق قصاص کہ یہ قاتل کی ذات میں ثابت ہے اور مقتول کا وارث اس سے دستبردار

۱؎ ۲؎ ۳؎

ہوسکتا ہے[1] اس تقسیم پر بعض فقہی تصریحات بھی شاہد ہیں، صاحب ہدایہ نے ایک روایت کے مطابق "حق مرور" کی بیع کو درست قرار دینے کی وجہ یہ قرار دی ہے کہ "اما حق المرور متعلق بعین تبقیٰ وھو الارض فاشبہ الاعیان"[2]

حقوق کی دوسری تقسیم وہ ہے جو مولانا محمد تقی عثمانی نے کی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دیئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہئے تھے مثلاً حق شفعہ، حق حضانت و پرورش، شوہر پر عورت کا حق عدل وغیرہ یہ حقوق ضرورۃً انسان کو دیئے جاتے ہیں اس لئے اگر کوئی شخص ان حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ان حقوق کا ضرورت مند نہیں ہے، لہٰذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، ایسے حقوق کی نہ خرید و فروخت درست ہے نہ کسی اور طور اس کا عوض وصول کرنا جائز ہے —— شامی نے موصیٰ لہٗ کے حق خدمت اور شفیع کے حق شفعہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے: "وحاصلہ ان ثبوت حق الشفعۃ للشفیع وحق القسم للزوجۃ وکذالک حق الخیار فی النکاح للمخیرۃ انما ھو لدفع الضرر عن الشفیع والمرأۃ وما ثبت لذلک لا یصح الصلح عنہ .... اما حق الموصیٰ لہ بالخدمۃ فلیس کذالک بل ثبت لہ علی وجہ البر والصلۃ فیکون ثابتاً لہ اصالۃ فیصح الصلح عنہ اذ انزل عنہ لغیرہ"[3]

دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر —— جو شریعت کے عمومی مصالح سے مطابقت رکھتے ہوں —— اصالۃً کسی شخص کے لئے ثابت ہوں، یہ بھی دو طرح کے ہیں، بعضے وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جا سکتے ہیں، دوسرے وہ جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہوسکتا، ان کی خرید و فروخت بھی نہیں ہوسکتی کہ بیع کے لئے انتقال ملک ضروری ہے اور یہ حقوق قابل انتقال نہیں ہیں، ہاں بطریق صلح و تنازل اس کا عوض وصول کیا

---

[1] حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المقارن ص: ۵۶، ۵۷ [2] ھدایہ ۴۰/۳

[3] ردالمحتار ۱۶/۴

جاسکتا ہے' ان حقوق کی بیع کے جائز نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے حق ولاء کے خرید و فروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے[۱]۔ اور تنازل بالصلح کے ذریعہ عوض وصول کرنے کی دلیل قصاص و خلع ہے، جس میں مقتول کا وارث حق قصاص اور شوہر بیوی پر "حق ملکیت نکاح" سے، باہم طے شدہ معاوضہ کے بدلہ دست کش ہوسکتا ہے اور یہ شریعت کے مسلمات اور فقہاء کے متفقات میں سے ہے۔

رہ گئے وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے "مال" کے حکم میں ہے اور ان کی خرید و فروخت درست ہے، ہر چند کہ مولانا موصوف نے حقوق کی چھ قسمیں کی ہیں مگر حکم کے لحاظ سے ان کا ماحصل یہی تین قسمیں ہیں۔ حقوق ضروریہ، حقوق اصلیہ قابل انتقال اور حقوق اصلیہ ناقابل انتقال۔

بیع حقوق کی مروجہ صورتیں

حقوق و منافع کی بیع کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہوگئی ہیں، وہ یہ ہیں: خلو یعنی حق اجارہ کی بیع، جس کو پگڑی سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق ایجاد، حق تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، فضا کی بیع، تجارتی لائسنس کے موقع سے استفادہ کرنا۔

پگڑی

پگڑی کا مسئلہ گذشتہ فقہی سیمنار میں زیر بحث رہا ہے اور اس پر تجاویز بھی آچکی ہے، اس لئے اب یہ مفروغ عنہا مسائل میں سے ہے' تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ اگر شوافع و حنابلہ کے مسلک پر اس کو اجارہ کی "منفعۃ مؤبدۃ" کی بیع مان لیا جائے اور من جملہ مال کے شمار کرلیا جائے تو بہت سے فقہی اشکالات اور تاویلات سے بچا جاسکتا ہے۔

حق تالیف و ایجاد و حق طباعت

حق تالیف، حق طباعت اور حق ایجاد کی خرید و فروخت آئینی طور بھی درست قرار دی گئی ہے اور پوری دنیا میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کرلی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابوداؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کرکے جس چیز کو حاصل کرلے، وہ اس کی ملکیت ہے" من سبق الی مالم یسبقہ

---

[۱] بخاری، باب بیع الولاء وھبتہ

مسلم فهولہ" [1] حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید و فروخت جاری ہے، لہذا ان کی خرید و فروخت کو درست ہونا چاہیئے، معاصر بزرگ بھی اور اہل فقہ کا عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے، جن میں مفتی کفایت اللہ صاحب، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور مفتی نظام الدین صاحب کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں

(۱) یہ حقوق عینی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

(۲) کتاب یا کسی شئ کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے اور من جملہ اس کے یہ بھی ہے کہ وہ اس کا ثمن بنالے یا اسے پھر سے طبع کردے۔

(۳) کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

(۴) " نهى النبى عليه السلام عن بيع الولاء وهبته" کے خلاف ہے۔

(۵) آپؐ نے "بیع صکاک" سے منع فرمایا ہے [2] صکاک سے مراد وہ اجازت نامے ہیں جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیاء خوردنی کی بابت دیئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں "بیع برارات" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۶) محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت و اشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

(۷) ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب و سامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے، اس لئے وہ جس طور چاہے اسے استعمال کرسکتا ہے۔

مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعی کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

(۱) یہ بات اوپر گذر چکی ہے کہ "عین" کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے نہ یہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حق تی کا احراز و تحفظ بھی قانونی رجسٹریشن کے

---

[1] ابوداؤد، فی الخراج قبیل احیاء الموات [2] مسلم شریف ۵/۲

ذریعہ ہوجایا کرتا ہے۔

(۲) کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شئ میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش رہتی ہے مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو ــــ جائز نہیں ہوگی، مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکّے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سکّے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کردے، اسی طرح کسی خاص شخصی یا ادارہ کی "مہر" یا حکومت کے پوسٹل یا ریلوے کے ٹکٹ کی جس کی طباعت کی گنجائش نہیں ہوسکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔

(۳) کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درس گاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن کیا کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی ہے کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دیدے یا جو طالب علم درس گاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضروری پڑھایا جائے۔

(۴) "حق ولاء" ایک ایسا حق ہے جس کو "نسبی حق" کا درجہ شریعت نے دیدیا ہے۔ یہاں تک کہ نسب قرابت کی طرح "ولاء" کو منجملہ اسباب وراثت کے مانا گیا ہے، اس لئے حق ولاء کی خرید وفروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں: "علیہ اھل العلم ان الولاء لا یباع ولا یوھب انما سبب یورث کالنسب"[۱]

(۵) بیع صکاک اور بیع برارات کی ممانعت ــــ علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کردے، باوصف اس کے کہ اس طرح بعض معاملات جیسے[۲] حظوظ ائمہ[۳] کی بیع کو خود حنفی جائز قرار دیتے ہیں[۴] ــــ سے حق تالیف

---

[۱] المسوی ۲/۲۰۹ [۲]

[۳]

اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، محدثین نے اس روایت سے جس روایت پر استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ "بیع صکاک" بیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، امام مسلم نے اس کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے یا معدوم کی بیع کی ممانعت کی ہے، امام مالک کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے صراحتاً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ "ثم باعوھا قبل ان یقوموھا"[۱] امام نوویؒ نے بھی اسکی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے —— "ثم یبیعہا المشترون قبل قبضہا فنھوا عن ذالک"[۲] امام محمدؒ نے اس ممانعت کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے: "لانہ غرر فلا یدری أیخرج ام لا یخرج"[۳]

یہاں مصنف یا موجد ایک حق کو فروخت کرتا ہے جس کو وہ وجود میں لا چکا ہے اور ایک ناشر یا صانع کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، کہ گویا اس حق پر قبضہ بھی حاصل کر لیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے بیع قبل القبض قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو "بیع قبل القبض" ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل "استصناع" ہے جو بالاجماع بیع معدوم اور بیع غیر مقبوض کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب کہ یہ حق مال کے حکم میں ہوگیا، مؤلف وموجد اور ناشر وصانع دونوں کے لئے اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک "حق مالی" کا غاصب ہوگا، اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں "غاصب" کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہاء احناف بھی مال مغصوب سے انتفاع کو قابل ضمان قرار دیتے ہیں جیسا کہ اموال یتامیٰ اور اموال اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا[۴]۔ اس لئے اس پر

---

[۱] مؤطا امام مالک: ص ۲۶۴ [۲] نووی علی مسلم ۵/۶ [۳] مؤطا امام محمد، ص ۲۵۵

[۴] جامع الفصولین، ج ۱، ص ۱۸۶

ضمان عاید کرنا بھی درست ہوگا۔

۶ اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت وتعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصری، حماد بن سلمہ، سلمہ بن شبیب، سلیمان بن حرب، ابو حاتم رازی، شعبہ اور امام احمد بن حنبل، ان سبھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے[1] لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث: "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم"[2] کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے، ابو نعیم اور علی بن عبد العزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلۂ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے[3]

دوسرے فی زمانہ تصنیف وتالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت واذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت واشاعت کے لئے تصنیف وتالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت کو جائز قرار دیا[4]

۷ جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر واشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں، انہیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلاً مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہ ہو، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختنی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ وہ تاجر سے کوئی شئی اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو منع کر دیا گیا کہ وہ پیش کش سے باز رہے، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو "سوم علی سوم اخیہ" کہا گیا ہے[5]

---

[1] الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۰۶، باب کراھۃ اخذ الاجر علی التحدیث [2] حوالہ سابق
[3] الکفایہ، ص ۲۰۷، ذکر بعض اخبار من کان یاخذ العوض علی التحدیث
[4] رسائل ابن عابدین ۱/۱۱-۱۲ [5] مسلم، عن ابی ھریرۃ وابن عمر

اسی طرح "خطبة علی خطبة اخیه"[1] سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کا پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے شریعت کی مجموعی حکمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کر دے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے[2] لیکن اگر کوئی شخص اس اباحت کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کر دے تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کر دے۔

"فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون من القیمة تعدیًا فاحشًا وعجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذٍ لا باس به اذا کان من اهل الرای والبصیرة"[3]

"اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم برتیں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کے تعیین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کر کے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں"۔

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح "سوم علی سوم اخیه" اور "خطبة علی خطبة اخیه" میں اور گراں فروشی کی صورت میں، من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائیگا۔

رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے۔ اگر دوسرے لوگ اس نام کا

---

[1] بخاری و مسلم، عن ابی هریرة [2] ابوداؤد عن انس ۲/۴۸۹ [3] تکملہ فتح القدیر ۸/۱۲۷

استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا "غرر" اور "خدع" ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے، اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرالیتا ہے، تو یہ عین مطابق شرع ہے اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنالے، اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ یہ اس کا ایک حق محفوظ اور اس نام کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہوگیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے اور اس کی خرید و فروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا یہ فتویٰ نہایت چشم کشا ہے کہ:

"اپنے کاروبار کے کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام "عطرستان" یا "گلشن ادب" رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہوگیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جبکہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے"۔[1]

فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف سا محسوس ہوتا ہے، گذرنے کے حق کو بیچنا درست ہے۔ یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے پھر بقول حصکفی اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے "وبہ اخذ عامۃ المشائخ" اور بقول شامی سائحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی ہے "وھو صحیح وعلیہ الفتوی"[2]

اب سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں "فضا" اور "علو" اور "مرور" دونوں مشترک ہے تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ "مرور" کا تعلق زمین سے ہے جو باقی رہنے والی عین ہے اور

---

[1] حوادث الفتاوی حصہ چہارم، بحوالہ نظام الفتاوی ۱/۱۳۲ [2] رد المحتار ۴/۱۱۸

فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو غیر باقی عین ہے۔" ان حق التعلی یتعلق بعین لاتبقیٰ وھو البناء فاشبہ المنافع اما حق المرور یتعلق بعین تبقیٰ وھو الارض فاشبہ الاعیان [1] لیکن ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ عقار باقی اور عقار غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ "حق مرور" زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور "حق تعلّی" ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں۔" والفرق بینہ وبین حق التعلی حیث لا یجوز، ان حق المرور حق یتعلق برقبة الارض وھی مال .... اما حق التعلی فمتعلق بالدار وھو لیس بعین مال" [2] مگر غور کیا جائے تو شامی کے اس استدلال میں بھی کوئی وزن نہیں ہے۔ حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے ٹھیک اسی طرح حق تعلی تعمیر شدہ مکان سے متعلق ہے، زمین کی سطح بھی ہوا سے پُر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ "بیع علو" کی اجازت ہونی چاہئے۔

لہ ہدایہ ۳/۴۰ ٢ہ ردالمحتار ۴/۱۱۸

حقوق و منافع کی خرید و فروخت
حنفی نقطۂ نظر سے

(۸) ——————— الدکتور محمد محروس المدرس رئیس منتدی الامام ابی حنیفہ (بغداد)

الحمد لله الذی وفق عباده العاملين لخدمة شرعه المبين، (ومن اراد الله بهم خيراً)
فوفقهم للتفقه في الدين، واصلي واسلم على النبي الأمي الصادق الوعد الامين، وعلى آله
وصحابته وعلماء امته الميامين، إلى يوم الدين۔

اما بعد! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حاضرین کرام۔ مجھے بڑی مسرت ہے کہ چند مہینہ قبل میں بمبئی حاضر ہوا تو مجھے عزیز الرحمٰن صاحب مدظلہ فتحپوری کے ذریعہ نئی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا علم ہوا میں نے اس کے مدیر محترم علامہ شیخ مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ سے مراسلت کی، اس طرح ہمارے درمیان تعارف ہوا، حالانکہ اس سے پہلے بھی ہم مراسلت کے ذریعہ اور موخر الذکر کی جو کچھ مطبوعات سامنے آئی تھیں باہم متعارف تھے۔ مجھے قاضی صاحب موصوف نے (جزاہ اللہ خیرا) فقہ اکیڈمی کے اس اجلاس کی دعوت دی، جو شہر بنگلور میں ۱۴ر ذی قعدہ سنہ ۱۴۱۰ھ سے ۱۷ر ذی قعدہ سنہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۸ تا ۱۱ر جون سنہ ۱۹۹۰ء تک منعقد ہونے والا تھا۔ میں اللہ تعالیٰ عزاسمہ سے توفیق مانگتا ہوں کہ وہ مجھے نفع بخش چیزیں پیش کرنے کی توفیق نصیب فرمائے۔

میں اولاً گفتگو کروں گا شئے، مال، ملک اور منفعت کے متعلق لغت اور اصطلاح کی روشنی میں ——— اور پھر اس سلسلہ میں گفتگو کروں گا کہ کیا مذکورہ بالا اصطلاحات یا ان میں سے بعض کے مفاہیم میں کہاں تک وسعت پیدا کرنے کی گنجائش ہے۔

میں اپنی بحث علماء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کی فقہ تک محدود رکھوں گا۔ جس کے مندرجہ ذیل دو اسباب ہیں۔

(۱) یہ کہ اگرچہ جملہ مذاہب فقہاء کے سلسلہ میں میری معلومات بہت معمولی ہیں لیکن ان میں نسبۃً فقہ حنفی کے سلسلہ میں کچھ زیادہ واقفیت ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ میں پوری قوت سے اس امر کا داعی اور محرک رہا ہوں کہ بحث وتحقیق

کرنے والوں کو اپنے ریسرچ میں کسی ایک فقہی مکتب فکر کا پابند رہنا چاہیئے۔ اور اس کی راہوں اور طریقوں پر عبور حاصل کر کے اس کے اسلوب اور اس کی اساس کو جاننے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ تاکہ استنباط اور اخذ نتائج کا درجہ حاصل کیا جا سکے۔ ممکن ہے کہ ممالک اسلامیہ اور علما، اسلام کے درمیان اجتہاد مطلق اور اجتہاد منتسب کی غیر موجودگی میں یہ طریقہ مفید اور کارآمد ہو سکے۔

علاوہ ازیں جو شخص کسی ایسے قانون کی تیاری میں معروف ہو جس کا نفاذ بندگان خدا پر ہو سکے اس کو تقابلی مطالعہ کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ اپنے ملک اور زمانہ کے لئے زیادہ سے زیادہ مناسب اور مفید قانون کو اختیار کر سکے۔ ایسا نہ ہو کہ گفتگو میں اتنا پھیلاؤ ہو جائے کہ جس سے قانون ایک (مرقعہ) پیوندوں کا مجموعہ ہو کر رہ جائے جو اپنے ملک اور حالات کے لحاظ سے بھی موافق نہ پڑے۔

لہٰذا قانون سازی میں وحدت مطلوب ہے کیونکہ ایک ہی قانون ایک ہمہ جہت ڈھانچہ ہوتا ہے جبکہ اس میں ایک موضوع سے بحث کی گئی ہو۔ اس سلسلہ میں مثالوں کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں خدا تعالیٰ پر بھروسہ کرتے ہوئے اصل مقصود کا آغاز کرتا ہوں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں ایک مختصر بحث "اصطلاح" کے معنی۔ اصطلاح سازی کا طریقہ اور حقیقت و مجاز سے متعلق کر دی جائے۔ اس کے بعد ان اصطلاحات کے معانی ذکر کر دئے جائیں جو ہمارے لئے اہم ہیں۔ یعنی شئے، ملک، مال، اور منفعت، یہ تو ہوگئے باب اوّل کے مباحث۔

دوسرے باب میں ان امور سے بحث کی جائے گی جن سے مذکورہ بالا چاروں اصطلاحات کے معنی اور مفہوم کی توسیع میں مدد لی جا سکتی ہے۔

باب اوّل

اس باب میں چند بحثیں ہیں۔ پہلی بحث۔ لفظ۔ اصطلاح، کے معنی اور اس کے مآخذ کے بیان میں ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ لغوی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو عربی زبان میں ہو۔ کیونکہ عربی ہی اسلامی قانون کی زبان ہے اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان ہے۔

" اصطلاح " کے لغوی معنی۔ " اصطلاح " کے لغوی معنی ہیں کسی امر پر لوگوں کا متفق ہو جانا " اصطلاح " کے اصطلاحی معنی کے سلسلہ میں کئی اقوال ہیں۔

۱بعض حضرات کا خیال ہے کہ اصطلاح کا معنی ہے کسی جماعت کا کسی شئے کا ایسا نام رکھنے پر

منتقل ہو جانا جو اسے اس کے پہلے مفہوم سے ہٹا دے۔

بعض حضرات کے نزدیک اصطلاح کی تعریف ہے لفظ کو اس کے لغوی معنی سے نکال کر بیان مراد کی خاطر کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنا۔

بعض حضرات نے اصطلاح کی تعریف اس طرح کی ہے کہ "اصطلاح" کسی معین لفظ کا نام ہے جو معین قوم کے درمیان رائج ہو ــــــــــــــــــــ (التعاریف ۲۲)

مذکورہ بالا تعریفات کے مقابلہ میں زیادہ واضح تعریف یہ ہے کہ کسی متعین جماعت کا کسی مخصوص لفظ کو اس کے لغوی معنی سے دوسرے معنی کی جانب منتقل کرنا اور اس نئے معنی کے ساتھ مخصوص کر دینا۔

ــــــــــــــــــــ "درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/۹۰"

ان تعریفات کے ذریعہ اصطلاح کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ کسی لفظ کو اس کے معنی وضعی سے جو وضع لغوی کے ذریعہ متعین ہوئے تھے نقل اتفاقی (متفق علیہ) کے ذریعہ معنی مجازی کی جانب منتقل کر دینا۔ اور اس طرح لفظ کا انتقال حقیقت اصطلاحیہ کی جانب ہو جائے گا جسے ادیب حضرات حقیقت عرفیہ کہتے ہیں۔ ــــــــــــــــــــ "الکشاف۔ (۲۱۴/۱)

حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

(۱) اصطلاح کا واضع (وضع کنندہ) عام طور پر معلوم ہوتا ہے جبکہ عرف کا واضع عامۃً غیر معروف ہوتا ہے۔

(۲) اکثر و بیشتر اصطلاح کا مبدأ و ماخذ معلوم ہوتا ہے جبکہ عرف کے مبدا کا عام طور پر علم نہیں ہوتا۔

(۳) اصطلاح دفعۃً واحدۃ (یکبارگی) ظہور پذیر ہوتی ہے جبکہ عرف کا ظہور تدریج ہوتا ہے۔

پس اگر اصطلاح شایع و ذائع ہو جائے اور اسے قرار حاصل ہو جائے تو پھر وہ "حقیقت اصطلاحیہ" سے "حقیقت عرفیہ" کی جانب منتقل ہو جائے گی۔

یہ بات بھی معلوم ہے کہ جملہ اقسام میں حقیقت کی علامت یہی ہے کہ مطلق طور پر (قرائن کے بغیر) بولے جانے کی صورت میں ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہو۔

علاوہ ازیں جب کوئی لفظ لغت، عرف یا شریعت کے لحاظ سے کسی معنی کے لئے وضع کیا جائے اور ہر وضع میں اس سے مراد اس کی ذات ہی ہوتی ہو تو وہ "حقیقت مطلقہ" ہے۔

ہاں اگر کسی لفظ کا وضع لغوی میں اور معنی ہو، وضع اصطلاحی میں کوئی اور معنی، اور وضع عرفی میں کوئی تیسرا معنی تو اس کو حقیقت مقیدہ کہتے ہیں۔ یعنی کوئی لفظ لغت میں کسی معنی کے لئے حقیقۃً وضع

کیا گیا ہو تو وہ حقیقت لغویہ ہے۔ اور اسی لفظ کا مصطلحین کی اصطلاح میں کوئی اور معنی ہے جس کی جانب اوّل وہلہ میں ذہن منتقل نہیں ہوتا تو وہ لفظ اس لحاظ سے مجاز ہے۔ کبھی اہل اصطلاح کی باہمی گفتگو میں وہ لفظ بولا جاتا ہے تو بغیر کسی قرینہ کے اس معنی اصطلاحی کی جانب ذہن منتقل ہو جاتا ہے تو وہ ان اہل اصطلاح کے حق میں "حقیقت" ہو جاتا ہے اور وضع لغوی کے ذریعہ جو اس لفظ کا معنی لغوی ہو وہ مجاز بن جاتا ہے۔ اور کبھی معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لفظ مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی حقیقی معنی کے وجود کو مستلزم ہو۔ اس وقت لفظ غیر معنی موضوع لہٗ میں استعمال نہ ہوگا۔ "الکشاف۔ ۳۱۲/۱"

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے بعد یہ لفظ حقیقت نہیں کہلائے گا اور مجاز کے دائرے سے خارج نہیں ہو جائے گا ؟ اس موقعہ پر ہم ایک اور سوال بھی کر سکتے ہیں کہ آیا حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ میں تغیر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ یہ سب درست ہے۔ اور ہم دیکھیں گے کہ ہمارے علماء سے جو تصریحات منقول ہیں ان سے بھی اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

نتیجۃً یہ معلوم ہوا کہ جب کسی جماعت میں کسی اصطلاح کی کوئی تعریف متعارف ہو تو دوسرے معنی کی اصطلاح قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور جب ان کی اصطلاح عام ہو جائے تو وہ معنی حقیقت اصطلاحیہ سے حقیقت عرفیہ کی جانب منتقل ہو جائے گا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معنی وضعی میں کوئی پابندی نہ ہوگی۔ خواہ یہ وضع لغوی ہو خواہ اصطلاحی یا عرفی۔ ہاں وضع شرعی میں پابندی ہو سکتی ہے۔ اس کے باوجود جو شخص غیر شرعی معاملات میں شرعی اصطلاح کا استعمال کرے تو اسے حقیقت وضع لغوی پر محمول کریں گے کیونکہ متکلم کو شرعی استعمال سے بُعد ہے۔ معلوم ہوا کہ شارع نے معانی لغویہ کو حقائق شرعیہ کی جانب منتقل کرنے کے بعد ان کو غیر معتبر نہیں قرار دیا ہے۔

اب اس کے بعد ہم اپنی بحث سے متعلق اصطلاحات کے اصطلاحی اور لغوی معنی بیان کرنا شروع کرتے ہیں۔

دوسری بحث

"شئے کا مفہوم"

لفظ شئے لغت میں ہر موجود پر بولا جاتا ہے اور ہر اس چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کا تصور کیا جا سکتا ہو، جس کے بارے میں کچھ جانا جا سکتا ہو اور کچھ خبر دی جا سکتی ہو۔ یہ سیبویہ کا مذہب ہے

"روح المعانی ۱/۱۷۸، الوسیط ۱/۵۰۳"

اور شے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے: کہ وہ نام ہے تمام موجودات کا چاہے وہ جواہر کے قبیل سے ہوں یا اعراض کے، اور ان کے بارے کچھ جاننا اور خبر دینا بھی درست ہو بعض لوگوں نے شئے کی درج ذیل تعریف کی ہے اور یہی تعریف زیادہ صحیح ہے، لفظ شئے معدوم، موجود، واجب، ممکن سب کو شامل ہے ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے البتہ قرآن سے مصداق متعین ہو گا۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ شئے بول کر اس کے تمام افراد مراد لئے جائیں جیسا کہ قرآن کی آیت واللہ بکل شی علیم۔ نور۔ ۳۵ میں ہے شی کے اس معنی پر قرینہ یہ ہے کہ علم الٰہی واجب، ممکن، معدوم، موجود محال سب کو محیط ہے۔ کہیں لفظ شئے بول کر صرف ممکن مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ان اللہ علی کل شی قدیر (البقرہ۔ ۲۰) میں ہے۔ یہاں پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق ممکنات ہی سے ہے۔

کہیں لفظ شئے بول کر ایسے ممکن کو مراد لیا جاتا ہے جو صرف ذہن میں موجود ہو جیسا کہ قرآن کی آیت "ولا تقولن لشئ انی فاعل ذلك غداً الا ان یشاء اللہ" (الکہف۔ ۲۴) میں ہے یہاں پر شئے سے مراد وہ چیز ہے جس کی صورت ذہن میں ہے اور جس کو کل کرنے کا ارادہ ہے۔

اور کبھی لفظ شئے بول کر ایسے معدوم ممکن کو بھی مراد لیا جاتا ہے جو نفس الامر میں ثابت ہو جیسا کہ اللہ رب العزت کے قول" انما قولنا لشئ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون۔

(النحل/ ۴۰)

میں مراد ہے یہاں پر قرینہ وہ تکوین ہے جو معدوم کے ساتھ خاص ہے۔

اور کبھی لفظ شے بول کر موجود خارجی بھی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن کی آیت " ولقد خلقتک من قبل ولم تک شیئاً " (مریم - ۹) یہاں شے سے مراد موجود خارجی ہے کیونکہ شے کو عام معنی میں رکھکر نفی کرنا ممتنع ہے اس لئے ہر مخلوق ازل میں شے بمعنی معدوم ہے اور ہر شے ازل میں شے بمعنی ثابت فی نفس الامر ہے اور لفظ شی کا اس معنی پر اطلاق گذر چکا ہے اور استعمال میں اصل یہی ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد لیا جائے اور بغیر کسی قرینہ صارفہ کے حقیقت سے عدول نہ کیا جائے اور لفظ شے کا موجود کے معنی میں کثرت استعمال اسے معنی حقیقی سے ہٹانے کا قرینہ نہیں بن سکتا۔" روح المعانی ۱/۱۲۸"

پھر علامہ محمود آلوسی ان لوگوں کا تفصیلی رد فرماتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ لفظ شے کا معدوم پر اطلاق ممکن نہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ شی کا اطلاق لغت اور محاورہ دونوں میں معدوم اور موجود پر درست ہے کیونکہ یہ سب شے ہیں اور اس کی تائید وہ ساری آیات کر رہی ہیں جو ہم نے ذکر کیں۔ ان کی کثرت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ یہ شی کا حقیقی معنی ہے۔ قرآن کریم کی آیتیں " انہ بکل شی محیط " " وھو بکل شی علیم " اللہ رب العزت کے ساری مخلوق کے احاطۂ علمی پر دلالت کرتی ہیں چاہے وہ جوہر ممکن ہو یا عرض موجود یا اس کے علاوہ اور کسی قسم کی چیز کو جسے ہم جانتے ہیں لہٰذا لفظ شے کا استعمال اس عام معنی پر بغیر کسی نزاع کے درست ہے۔ جہاں تک اصطلاح لغت کا تعلق ہے اس میں اس کی تشریح یوں کی گئی ہے۔

الشی: ایسی موجود ثابت چیز کا نام جو خارج میں موجود ہو۔" المغرب - ۲۶۰، التعریفات - ۲۱۴ "

پس لفظ شے ہر موجود پر بولا جاتا ہے چاہے وہ مس کی جانے والی چیز ہو یا دوسرے محسوسات کے قبیل سے ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اس کی تائید ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت کرتی ہے جو بیع صرف کے بارے میں آتی ہے۔" لاباس فیما اذا فترقتما ولیس بینکما شی" یہاں شے سے مراد تصرف یا عمل ہے۔ حضرت ابن عمر نے اسی کا نام شے رکھدیا۔ " المغرب /۲۶۰"

مجلہ احکام عدلیہ" کی دفعہ ۱۲۵ میں ہے :

" الملك ما ملكه الانسان سواء كان اعيانا اومنافع " یعنی ملک وہ چیز ہے جس پر ایسا مالکانہ حق حاصل ہو کہ اس میں خصوصی تصرف کرنا ممکن ہو۔

لہٰذا لفظ شے عام ہے اور ملک خاص ہے ملک وہی شے ہے جو کسی انسان کے ساتھ خاص ہو۔

وملكنا الماء : اروانا۔ یعنی ہمیں سیراب کیا۔

وھذا ملک یمینی" مثلثہ" و ملکہ یمینی واعطانی من ملکہ" مثلثہ" مما یقدر علیہ۔ یعنی ایسی چیز جس پر

انسان قادر ہو۔ " القاموس للفیروز آبادی ۔۲۳۰/۳ " ومختار الصحاح ۔ ۶۳۳ "
اور وسیط میں ہے ملک الشی ملکا : کسی چیز کو حاصل کیا اور اس میں تصرف کیا۔
فہو مالك وجمعہ ملك وملاک وامتلک الشی ملکہ
والملك : ایسی چیز جس کا مالک ہوا جائے اور جس میں تصرف کیا جائے ۔ مذکر مونث دونوں طرح
مستعمل ہے ۔ قرآن پاک میں ہے" وللہ ملک السموات والارض ۔ آل عمران ۱۸۹

________ " القاموس الوسیط ۔ ۸۸۶/۴

________ اللسان لابن منظور ۔ ۴۹۲/۱۰ "

اور اصطلاحاً :

(۱) مجلہ احکام عدلیہ نے دفعہ ۱۲۵ میں لفظ" ملک" کی تعریف ان الفاظ میں کی:" الملك ما ملکہ الانسان سواء کان اعیانا او منافع " یعنی ملک وہ شی ہے جو کسی انسان کی مملوک ہو اور جس میں اسے تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو ۔ اس تعریف میں ایک طرح کی کمزوری ہے، اس تعریف سے دور لازم آتا ہے کیونکہ معرف بھی تعریف میں موجود ہے اور تعریف میں اس کا تکرار ہے ۔ تعریف کا خلاصہ یہ ہے : کسی شی میں خصوصی تصرف کا امکان چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو یا منافع کے ۔ لہٰذا ملک وہ چیز ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس میں آدمی خصوصی تصرف کا حق رکھتا ہو ۔ " الدستور ۔ ۱۸۸/۱ "

ابن نجیم اور ابن عابدین نے حاوی قدسی سے ملک کی یہ تعریف نقل کی ہے ۔
الاختصاص الحاجز ۔ ایسا خصوصی حق تصرف جو دوسروں کو تصرف سے روک دے ۔

________ " الاشباہ ۔ ۳۴۶ ابن عابدین ۔ ۵۰۱/۳ "

(۲) ہمارے فقہاء کا ایک دوسرا نقطۂ نظر بھی ہے اکمل الدین بابرتی اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں " القدرة على التصرف في المحل شرعا " شرعاً کسی محل میں تصرف کی قدرت کا نام ملک ہے ۔

________ " العنایہ نقلاً من فتح القدیر ۶۳/۵ "

اسی جانب ابن ہمام کا میلان بھی ہے چنانچہ فرماتے ہیں ۔
" الملك " قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف " ملک تصرف کے ایسے اختیار کا نام جسے ابتداءً شریعت نے ثابت کیا ہو ۔ ________ (فتح القدیر ۶۳/۵ "

ابن نجیم نے یہ تعریف نقل کرنے کے بعد " الامانع " کا اضافہ کیا ہے ________ الاشباہ ۔ ۳۴۶ ۔
گویا کہ انھوں نے یہ قید لگا کر ان لوگوں سے احتراز کیا ہے جو مالک ہو سکتے ہیں لیکن تصرف نہیں کر سکتے

جیسے مجنون، سفیہ، مجور، صبی

(۳) سید شریف کی تعریفات میں ہے۔ فرماتے ہیں۔

الملك: اتصال شرعي بين الانسان و بين شي يكون مطلقاً لتصرفه فيه وحاجزاً عن تصرف غيره فيه" ——— التعريفات. ۱۵۵

ملک انسان اور شے کے ایسے تعلق کا نام ہے جو اس شخص کو تصرف کی اجازت دے اور غیر کو تصرف سے روکے۔

اور صدر الشریعہ کی وقایہ میں ہے فرماتے ہیں۔

" الملك اتصال شرعي بين الانسان والشي يطلق تصرفه و يمنع غيره فيه"۔

پس گویا کہ شریعت نے جن چیزوں میں مالک ہونے کی اجازت دی اور تملک کی گنجائش رکھی وہ ملک ہے ورنہ نہیں۔ اور ملک انسان اور شی کے درمیان علاقہ اور اتصال کا نام ہے پس ہر موجود اور ممکن الوجود جبکہ اس کے بارے میں خبر دی جاسکتی ہو وہ شی ہے چاہے و منفعت ہو حق ہو یا اس کے علاوہ۔ پھر منفعت ملک ہی کے قبیل سے ہوگی اسکے خلاف نہیں ہوگی اور منفعت شئے ہوگی اسکے علاوہ نہیں ہوگی۔ لہذا لغوی معنی اصطلاح میں ملحوظ ہے پھر جس چیز میں تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو وہ ملک ہے اور جو اس کے علاوہ ہو وہ ملک نہیں ہاں اس کا مالک ہوا جاسکتا ہے۔ اور اس بنیاد پر ہمارے اصحاب کا شئے کے عموم کے بارے میں مذہب یہ ہے کہ لفظ شی ہر موجود پر بولا جائے گا معدوم پر نہیں یہ حقیقت اصطلاحیہ ہے اس جانب انہیں علم کلام کی مشہور بحث لے گئی ہے پس اگر ہم علم کلام سے الگ ہو کر بحث کریں اور اصطلاحی معنی کی دونوں صورتیں نکالیں تو اس میں کوئی حرج نہیں معاملات کی بحث میں شئے کو الگ رکھیں اور عقائد اور کلام کی بحثوں میں الگ ——— "اصول البزدوی۔ ۱/۳۵"

○

تیسری بحث

"معنی ملک"

لغت میں: ملکہ یملکہ ملکا میم پر تینوں حرکتوں کے ساتھ اور ملکۃ لام کے فتحہ کے ساتھ یا ملکۃ لام کے ضمہ کے

یا لام پر تینوں حرکات کے ساتھ۔
احتواہ قادر أعلی الاستبدادیۃ۔
وملکہ مُلک حرکات ثلثہ کے ساتھ و دونوں کے ضمہ کے ساتھ ایسی چیز جس کا مالک ہو۔
وامتلکہ الشئ وملکہ ایاہ تملیکا: بمعنی:
وَلِیَ فی الوادی مُلْکا " حرکات ثلثہ کے ساتھ یعنی چراگاہ یا چشمہ یا مال یا وہ ایسا کنواں ہے جسے کوئی شخص کھودے اور وہی اس کا تنہا مالک ہو وقولہم: الماء مَلِكٌ امرٌ محرکۃُ" کیونکہ جب ان کے ساتھ پانی ہوتا تھا تو وہ اپنے معاملہ کے مالک ہوتے تھے ولیس لہم مُلک مثلثاً: ما، عام ہے ہر موجود اور ممکن الوجود کو شامل ہے جیساکہ شی کے معنی میں جان چکے ہیں. لہٰذا یہ تمام چیزیں ملک ہوں گی چاہے اعیان ہوں یا منافع یہی مجلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

منفعت کے معنی:

لغت میں "نفع" ضد ہے "ضَرَر" کی. کہا جاتا ہے: نفعتُہ نفعاً وانتفعت بکذا۔

(العین للفراھیدی ۲/۱۵۸)

ونفعہ نفعاً: افادہ واوصل الیہ خیراً، فہو نافع ونفّاع۔
والنفع: الخیر، ہر وہ چیز جس کے ذریعہ انسان مطلوب تک پہنچ سکے۔ (الوسیط ۲/۹۴۲).
المنفعۃ: ایک اسم ہے۔

(مختار الصحاح ص ۶۷۳، فیروزآبادی ۳/۹۲)

اور منفعت: ہر اس خیر کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس کی جمع ہے منافع۔ (الوسیط ۲/۹۴۲)
میں کہتا ہوں کہ گویا منفعت نفع بخش شئی کی ذات ہوئی نہ کہ خود نفع، لیکن ہم ابھی یہ دیکھ چکے ہیں کہ نفع کے معنی ہیں "خیر" اور ہر وہ چیز جس کے ذریعہ آدمی اپنے مطلوب تک پہنچ سکے تو اب "نفع" دونوں معنی پر مشتمل ہوا، اور گویا اس کے معنی کے متعلق دو رائیں پائی گئیں۔
بہر صورت اس کا اطلاق "نافع" کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے نتیجے اور فائدے پر بھی۔
اور اصطلاح میں منفعت کہتے ہیں اس کو کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں ظاہر ہو اور اس کے بغیر کسی فعل کے صدور کا کوئی محرک نہ ہو، یہی "منفعت" ہے یہی "فائدہ" ہے اور یہی "غایۃ" ہے۔ (دستور العلماء ۳/۲)

میں کہتا ہوں کہ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ "فعل" کے ذریعہ جو کچھ حاصل ہوا جو فعل کا منتہیٰ ہو وہی "منفعت" کہلاتی ہے۔
اگر چہ اس میں کسی دوسرے کے ضرر کا پہلو بھی ہو اس طور پر کہ اس فاعل کی فعل سے وابستگی میں کوئی حاجت اس ضرر رسانی کی نہیں ہے اور بذاتِ خود اس کی سعی اس ضرر رسانی کی غرض سے نہیں ہے بلکہ (غیر ارادی طور پر) وہ غیر کے ضرر کا سبب بن گیا ہے۔
یہ ضرر کبھی تاوان کا باعث بھی ہو جاتا ہے، اس طرح "نفع" "قابل عوض اور لائق بدل چیز ہوگیا۔
البتہ افعال الٰہی کا جہاں تک تعلق ہے ان میں منافع مصالح اور غایات (منتہیٰ) سب ہوتی ہیں لیکن ان سے (فاعل کی اپنی) غرض کوئی نہیں ہوتی اس لحاظ سے وہ ذات خداوندی کی کسی ضرورت کی تکمیل کرنے کے لحاظ سے غیر مقصود ہیں (یعنی اس لحاظ سے ان میں کوئی منفعت نہیں سوچی گئی ہے) ——————— (دستور العلماء ۳/۲)
حاصل یہ کہ منافع ہی اصل مقصود ہوتے ہیں نہ کہ وہ افعال جن کے نتیجے میں یہ منافع ظاہر ہوتے ہیں، اور یہی حال اشیاء کا ہے۔
یہی وجہ ہے کہ شارع کبھی کبھی سبب کو مسبّب کا قائم مقام بنا دیتا ہے اور عین کو محل قرار دیتا ہے، اور مقصود منفعت ہوتی ہے اور ارادہ درست ہوتا ہے۔ اور جب محل بدل گیا تو منفعت بھی بدل گئی۔
بوجہ اس کے فعل کا "سبب" ہونے کے اس لئے کہ اس کا انضباط و تعیین مشکل ہے اس لئے جس چیز کی تعیین وانضباط ممکن ہے اسی کو اس کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ یہ چیز شریعت میں بہت عام ہے مثلاً نیت کے قائم مقام الفاظ اور آلہ کو کر دیا جاتا ہے اسی طرح سفر اور مرض ہیں کہ ان کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا (کیونکہ مشقت کی مقدار کا طے کرنا مشکل ہے اس لئے مثلاً سفر کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ اس کی تعیین وانضباط آسان ہے) یہی حال دیگر معاملات کا ہے۔
اور اس کی تائید کے لئے ابن الھمام کے کلام میں غور کیجئے وہ اپنی کتاب "تحریر" میں لکھتے ہیں:
"کسی حکم کی حقیقی علت وہ امر مخفی ہے جس کو "حکمت" کہتے ہیں اور اس کا وصفِ ظاہری علت کا مظنہ ہے نفسِ علت نہیں لیکن اصطلاح یہی بن گئی ہے کہ اسی کے اوپر علت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے
——————— (نقلاً من اصول الفقہ الاسلامی۔ محمد مصطفےٰ شلبی ۲۳۰)۔
جیسا کہ بعض محققین احناف نے صراحت کی ہے یعنی خود ابن ہمام نے لکھا ہے کہ "اصحاب مذاہب نے حکم کو وصف ظاہری کے ساتھ معلل کیا ہے نہ کہ علتِ حقیقی کے ساتھ اس اندیشے کے تحت کہ اس علت پر فروعِ مذہب میں سے کسی فرع کے ذریعہ اعتراض نہ وارد کر دیا جائے"۔ (فتح القدیر تکمال ابن الھمام ۲۰۸/۵)۔

یہی وجہ ہے کہ استہلاک مال کی صورت میں محض اس کی ذات کی وجہ سے ضمان نہیں آتا بلکہ اس کے تمام منافع کے فوت ہوجانے کی باعث ضمان آتا ہے، یہاں عین کو ان منافع کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔
کتاب " درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام " لعلی حیدر میں ہے کہ:
" منافع " منفعت کی جمع ہے اور وہ وہ فائدہ ہے جو کسی عین کے استعمال سے حاصل ہوتا ہے پس جس طرح مکان سے منفعت اس میں رہائش کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح چوپایوں سے منفعت ان پر سوار ہو کر حاصل ہوتی ہے "
نتیجہ یہ نکلا کہ:
منفعت " حرکت " (وسکون) کی طرح زائل ہوجانے والے اعراض میں سے ہے جو کہ معدوم ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عقد اور معاملات کا محل قرار نہ پائیں لیکن شارع نے ان کو ضرورۃً " موجود " کا (اور اعراض کو اعیان کا) حکم دیدیا ہے اور یہ بات جائز قرار دیدی ہے کہ وہ عقود و معاملات کا محل قرار پاسکیں، اسی لئے " منفعت " عقود کے سلسلے میں " عین " کے قائم مقام ہوگئی ہے۔ (درر الحکام شرح مجلۃ)
پس منفعت ایک عرض ہے جو لگاتار دو زمانوں میں قائم نہیں رہ سکتی۔
اس سے ظاہر ہوا کہ منفعت کے دو لغوی معنی میں سے ایک معنی کی رو سے کسی شی کے فائدہ پر اکتفاء کرنا اس کی " منفعت " پر اکتفاء کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ " منفعت " کا اطلاق شئی نافع کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے فائدے اور اس سے جو غرض مطلوب ہے اس پر بھی ہوتا ہے۔ اور اس اکتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے دلائل بھی موجود ہیں جن کی رو سے منفعت کا ایک ظاہری وجود ثابت ہوتا ہے اور ان کے لئے ایک بدل متعین قرار دیا جاتا ہے اس کی طرف قرآن مجید کی آیت میں اشارہ ہے:
آبائکم وابنائکم لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا..... علیما حکیما. (النساء : ۱۱)
امام آلوسی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے:
" اللہ تعالیٰ گویا یہ فرما رہا ہے کہ تمہاری عقلیں تمہاری مصالح کا احاطہ نہیں کرسکتیں، اس لئے تم نہیں جانتے کہ تمہارے اصول و فروع میں سے تمہارے وارث ہونے والوں میں کون تمہارے لئے زیادہ نافع ہے اس لئے میراث کی تقسیم کے معاملے میں اپنی عقول کے پسند یا ناپسند کو چھوڑ دو اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے یا ایک کو محروم کرنے کا ارادہ نہ کرو۔
اس صورت میں علامہ آلوسی کے بقول:

"نفع" عام ہے خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور ایک کا دوسرے سے فائدہ اٹھانا شامل ہے جیسے اس پر خرچ کرے اور اس کی تربیت کرنے اور اس کی حفاظت کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، اور آخرت میں ان کا استفاع شفاعت کے ذریعہ ہوگا۔ (روح المعانی ۱۴/۲۲۸)

میں کہتا ہوں کہ اس طرح "منفعت" قرآنی تعبیر اور قرآنی استعمال کے لحاظ سے "قابل عوض بالمال اور ناقابل عوض بالمال" دونوں پر مشتمل ہے۔ لہٰذا اشیاء کا تصور کبھی بھی محض ان کی ذات کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ ان کے منافع ہی کی وجہ سے کیا گیا ہے اور منافع قابل عوض ہیں ان چیزوں کے ذریعہ جو ان کے قائم مقام ہو سکتی ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کے قول "واثمهما اكبر من نفعهما...." نفع محض ملکیت خمر پر مرتب نہیں ہوجاتا بلکہ اس کے پینے پر مرتب ہوتا ہے جیسے سرخی، چمڑی کی صفائی اور قوت باہ وغیرہ کا حصول۔ اور یہی حال ہے تمام چیزوں کا اس لئے کہ وہ چیزیں اپنے منافع ہی کی وجہ سے حاصل کی جاتی ہیں اور ان منافع ہی کے لحاظ سے ان کی قیمتیں رکھی گئی ہیں۔

لیکن نظری اور عقلی طریقے پر غور کریں تو سمجھ میں آتا ہے کہ:

جب منافع اپنی اہمیت کے لحاظ سے اور ایک انسان سے دوسرے انسان کے مقابلے میں مختلف ہیں تو لازماً ان کی ثمنیت بھی غیر منضبط ہوگی لہٰذا منافع کو تملک (ملکیت) کا سبب اور علت نہیں قرار دیا جاسکتا اور نہ عدم انضباط کی وجہ سے ان کو عوض کا محل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اقامۃ السبب مقام المسبّب کے اصول پر رفع جہالت کی غرض سے منضبط (قابل انضباط) کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے تاکہ جملہ احکام ایک ہی میدان میں جاری رہ سکیں اور ایک لڑی میں پروئے جاسکیں۔

پس جس طرح بلاشبہ یہ بات معلوم ہے کہ شارع نے نیت کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر احکام کا مدار رکھا ہے اور اس تک پہنچنا ضروری قرار دیا ہے حالانکہ وہ غیر ظاہر (یعنی غیر محسوس) ہے جس کا نتیجہ عدم انضباط حکم ہے اس لئے ظاہر کو جو کہ منضبط (قابل انضباط) ہے کو نیت کا قائم مقام بنا دیا گیا۔ اس طرح ہم نیت کے الغاء (یعنی اس کو ناقابل اعتناء) قرار دینے کے لئے مجبور نہیں ہیں بلکہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا عین اسی کا اعتبار کرنا ہے۔

پس جبکہ متعاقدین کے درمیان عقود کے الفاظ ان کی نیتوں کا رخ بتانے کے لئے نیت کا قائم مقام ہوتے ہیں اور فاعل کی نیت بتانے کے لئے نیت کا آلہ قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ خطاء اور عمد کے درمیان تفریق کی جاتی ہے اور اصل فعل اور اس کے سبب کے درمیان الفاظ کے ذریعہ تفریق

ہوتی ہے تو یقیناً ان دلائل کی روشنی میں ایک شئی کو دوسری شئی کا قائم مقام بنایا جائے گا۔
یہی حال اہلیۃ کی تکمیل کا ہے یعنی اہلیۃ الاداء" کا کہ اس میں عمر (۷ سال) کو کم عمری کے قریب مانا گیا ہے اور بلوغ کو کمال کا سبب مانا گیا ہے کمال عقل کی علامت کے طور پر، اور بلوغ کو جسمانی علامات کے ظواہر کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے، اگر علامات کے ظہور میں دیر ہو تو عمر کو علامات بلوغ کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اور عدول کرنا ہے ظاہر منضبط سے اظہر کی طرف، اور اس کی مقدار فقہاء نے الگ الگ علاقوں اور خطوں کے لحاظ سے الگ الگ رکھی ہے۔ (یعنی بلوغ کی عمر کا تناسب ہر علاقے کا الگ الگ ہے)

لہٰذا "منفعۃ" نص کتاب سے بھی متقوم ہے اور لوگوں کے تعامل سے بھی، اور اشیاء سے جو اصل مطلوب منفعت ہے اس سے بھی ان کی یہی غرض ہے۔

لہٰذا اگر ہم یہ کہیں کہ شئی کی منفعت ہی اصل شئی ہے تو اس پر کوئی اشکال نہیں اور از روئے لغت اس کی گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

لیکن یہاں ایک فقہی باریکی غور طلب ہے، ہمارے فقہاء متقدمین منفعت کو مال تسلیم نہ کرنے کی طرف گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس کو قابل ضمان نہیں مانا ہے اس لئے کہ منفعت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورۃً نہ معنیً۔

جہاں تک صورۃً عدم مماثلت ہے تو یہ واضح ہے البتہ معنیً بھی اس کا مثل نہ ہونا یعنی اس کی متبادل شئی کا متعین نہ ہو سکنا یہ تسلیم نہیں ہے۔ اور امام زفرؒ نے اس کو مال قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

تبیین الحقائق ۵/۱۲۱، البدائع ۶/۲۶۶۳، حاشیۃ النانوتوی علی الکنز ص ۳۶۳، شرح الکنز للعینی ۲/۱۹۶، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/۲۴۴، حاشیۃ الشلبی علی شرح الکنز ص ۱۲۱،

اور عدم مماثلت صورۃ و معنی کے لئے دیکھئے اصول شاشی ص ۴۱

(یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ) فقہ کی بہت زیادہ باریکیوں کا التزام بسا اوقات اصل مقصود کی خلاف ورزی کی طرف لے جاتا ہے حالانکہ وسائل سے قبل مقاصد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ حالانکہ مبدأ (بنیاد) کا نظر انداز کر دینا ہی بسا اوقات عین بنیاد ہوتا ہے اور قاعدے سے خروج کرنا ہی عین قاعدہ ہوتا ہے چنانچہ میتۃ اور دم اور لحم الخنزیر کو حلال قرار دے دیا جاتا ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "غیلہ" کی اجازت دی، ضرورۃ بعض لوگوں کا خون مباح قرار

دیا ایک زیادہ اہم مقصد کی خاطر۔ اس لئے عامۃ الناس کے حقوق کی حفاظت کی خاطر فقہی باریک بینیوں سے علیحدہ ہو جانا پڑتا ہے، کیونکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت اور ان کی مصالح کی تکمیل ہی شارع کا اصل مقصود ہے۔

اور مصلحت کی عرف کی اور حاجت کی رعایت (حاجت عموماً یا کبھی کبھی[1] ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ فقہ کا اعلیٰ ذوق رکھنے والا متقدمین کے مقررہ قاعدوں ضابطوں سے نکلے (اور مقصد شرع پر نگاہ رکھے) اس کے متعلق مزید بھی کچھ ذکر کریں گے۔

پانچویں بحث:

مال کا معنی۔ لغت میں۔ مال۔ ہر شی ہے جس کے تم مالک ہو۔ اور اس کی جمع اموال ہے۔ القاموس استعمال ہے۔ رجل مال یعنی کثیر المال شخص۔ اور تمول الرجل۔ مالدار ہو گیا۔ اور مولہ غیرہ تمویلا۔ اس کو اس کے غیر نے مالدار بنا دیا۔ (مختلف الصحاح ص ۶۳۹) اور مال کو مال اس لئے کہا گیا کہ اس نے لوگوں کو اللہ کی اطاعت سے مائل کر لیا۔ (دستور العلماء ج ۳ ص ۱۸۸)۔ اور کہا گیا کہ مال۔ حیوان ہے اور عرب کے لوگ اکثر و بیشتر مال کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھی مال کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جس کا انسان مالک ہو حیوان ہو یا غیر حیوان۔ جاندار ہو یا غیر جاندار۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تؤتوا السفہاء اموالکم۔ والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم۔ مال ان دونوں آیتوں میں ہر مملوک شی کو شامل ہے کسی شی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ الاقتصاد ج ۱ ص ۱۰۹ اور مال کے معنی اصطلاح میں۔ مال۔ جس شی کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو اور اس کا ذخیرہ کرنا تا وقت ضرورت ممکن ہو چاہے شی منقول ہو یا غیر منقول۔ "مجلۃ الاحکام" ج ۱ ص ۱۲۶ مال کی تعریف میں احناف نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک شائع ہے اور اسی پر ان کے فقہاء قائم ہیں، پھر وہ لوگ اپنی مختلف تعریفات میں اموال۔ اعیان اور قابل ذخیرہ اور طبع انسانی کیلئے جاذب اور موجود کو کہتے ہیں۔ حاشیہ ابن عابدین ج ۴ ص ۵۰۱ میں حاوی قدسی سے مال کی تعریف منقول ہے کہ انسان کے علاوہ انسان کی مصالح کے لئے پیدا کی ہوئی شی جس کا ذخیرہ کرنا اور بالاختیار اس میں تصرف کرنا ممکن ہو۔ مال ہے۔ اور ابن عابدین کے حاشیہ میں درر سے مال کی تعریف میں تحریر ہے کہ مال وہ شی ہے جس میں خرچ کرنا اور اس خرچ کو روکنا پایا جائے۔ یا وہ شی موجود

---

[1] مادہ (دفعہ) ۳۲ منے مجلۃ الاحکام العدلیۃ، الاشباہ والنظائر۔

جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اس میں خرچ اور عدم خرچ جاری ہو۔ ردالمحتار ص۵۰ ج۵۔ یا وہ شئی جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہوتی ہے اور اس کا ذخیرہ کرنا وقت ضرورت کے لئے ممکن ہو۔

ردالمحتار ص۵۰۱ ج۴

اور مجمع الانہر میں مال کی تعریف ہے مال وہ عین ہے جس میں تنافس اور ابتذال جاری ہوتا ہے، ردالمحتار ص۵۰۱ ج۴۔ احمد نگری نے اپنے دستور میں اس کی تائید کی ہے کہ مال کی شان میں سے ہے کہ وقت ضرورت پر فائدہ حاصل کرنے کے لئے ذخیرہ کیا جائے۔ فائدہ حاصل کرنا شرعاً مباح ہو جیسا کہ ظاہر ہے یا مباح نہ ہو جیسے خمر اور خنزیر اگر اس سے انتفاع شرعاً جائز ہے تو وہ مال متقوم ہے اور اگر شرعاً انتفاع جائز نہیں ہے تو وہ مال غیر متقوم ہے پھر منفعت ملک ہے مال نہیں ہے۔ اور منافع مال متقوم نہیں ہیں کیونکہ تقوم۔ احراز کے بغیر حاصل نہیں۔ اور احراز بغیر بقاء کے نہیں۔ اور بقاء اعراض سے نہیں اور اگر اعتراض کیا جائے کہ منافع مال متقوم نہیں ہیں تو عقد اجارہ منافع پر کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اقامۃ العین مقامہا۔ عین کو منافع کی جگہ رکھنے کی وجہ سے ــــ الدستور ص۱۸۸ ج۱ علاوہ اس کے یہ مشہور تعریف و توجیہ تمام فقہاء احناف کے نزدیک نہیں ہے بلکہ فقہاء متقدمین احناف سے اس کے علاوہ تعریف منقول ہے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی مال کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ مال ہر وہ شئی ہے جس کا انسان مالک ہوتا ہے چاہے وہ شئی درہم یا دنانیر یا گیہوں یا جو یا اس کے علاوہ ہو ــــ العنایۃ بہامش فتح القدیر ص۵۱۹ ج۱ الطحطاوی ص۳۰۶ ج۱

اور درر میں ابن عابدین سے منقول ہے کہ مال وہ شئی ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہوتی ہے اور اس میں بذل و منع جاری ہوتا ہو، ردالمحتار ص۵۰ ج۵ مال کی یہ دونوں تعریفیں احراز اور عینیت وغیرہ کو مالیت کے لئے شرط نہیں بناتی ہیں۔ اور محمد بن الحسن نے مال کی تعریف میں مثال ذکر کرتے ہوئے اور غیر ذالک کا جو لفظ استعمال کیا ہے اس میں بڑی گنجائش ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شئی پر ہوگا جو انسان کی ملک بنتی ہو، اور منافع ان اشیاء میں سے ہے جس پر ملک کا ثبوت ہوتا ہے یعنی شئی مملوک سے ہے۔ اس لئے تعریف وسعت پیدا کرتی ہے اور درر کی تعریف بہت واضح ہے۔ اور شئی مذکور میں سے کوئی مالیت کے لئے شرط نہیں۔

اور منافع کو اموال ماننا امام زفر بن الھذیل کا قول ہے اور امام شافعیؒ نے اسی کو لیا ہے۔

تبیین الحقائق ص۱۳۱ ج۵ حاشیۃ النانوتوی علی الکنز ص۳۶۳ بدائع الصنائع ص۴۶۶۳ ج۶ شرح الکنز للعینی۔ درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ص۲ ج۱ حاشیۃ الشلبی علی شرح ص۱۳۱ ـ۔

اور منافع کو مال نہ ماننے والے اپنے موقف پر مصر رہنے کے باوجود کہ منافع ذخیرہ نہیں بنتے دو وقت میں باقی نہیں رہتے) اور محرز نہیں ہوتے۔ کہتے ہیں کہ شئی کی مالیت اور تقوم میں فرق پایا جاتا ہے۔ مالیت کا ثبوت تو تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے کی وجہ سے ہوتا ہے اور تقوم کا ثبوت لوگوں کے مال قرار دینے اور شارع کے مباح للانتفاع بہ بنانے سے ہوتا ہے۔ درر الحکام ج ۱ ص ۱۰۰ نقلا عن الحموی (ف) مال اس میں تنافس اور ابتذال جاری ہوتا ہے۔ اور شی کی صفت مالیت کا ثبوت تمام لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے اور شی کی قیمت کا ثبوت شریعت کی اجازت انتفاع سے ہوتا ہے۔ تو خمر مال ہے لیکن متقوم نہیں ہے حاشیۃ النانوتوی علی الکنز ص ۳۴۰

ان کے قول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ لوگوں کا کسی چیز کو مال قرار دینا معتبر ہے۔ اور اس کی قیمت شریعت کی ہی جہت سے ہو سکتی ہے نہ کسی اور جہت سے۔

پہلی فرع

مال کے لغوی معنی کی تحقیق

اگر ہم مال کے لغوی معنی کی طرف نظر ڈالیں گے تو ہم اس حقیقت تک پہونچیں گے کہ اہل لغت ہر اس شئی کو مال کہتے ہیں جس کا انسان مالک بنے۔

شئی: ۔ شئی کا معنی پہلے گزر چکا ہے۔ لغت میں اس کا اطلاق موجود ممکن اور واجب پر ہوتا ہے۔ پس ہر چیز جس کے بارے میں خبر دی جائے "شئی" ہے اور وہ معدوم و موجود دونوں کو شامل ہے۔ اور وہ شی جس کا تو مالک بنے اس کا موجود ہونا ضروری ہے۔ یا معدوم کا بھی مالک بن سکتا ہے۔ دونوں قول ہے۔

منفعت۔ اور منفعت پر بالاتفاق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث گزر چکی ہے۔ اس لحاظ سے منفعت مال ہے۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ شئی اپنے استعمال عرفی اور وضع عرفی کے اعتبار سے صرف موجود ہی کو شامل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا لغوی معنی معدوم کو بھی عام ہے اور اصطلاح تو معنی لغوی میں زیادتی

یا کمی کے ذریعہ بنائی جاتی ہے۔ لیکن اس جگہ ہم نے نہ تو لغوی معنی میں اضافہ کیا ہے اور نہ ہی کمی کیا ہے، بلکہ لفظ کو اس کی حقیقت لغویہ میں استعمال کیا ہے۔ نہ کہ حقیقت عرفیہ میں..... اگر یہ کہا جائے کہ فقہاء کا مال کو اس معنی میں استعمال کرنا اسے حقیقت عرفیہ یا حقیقت اصطلاحیہ کی شکل دیدیتا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ:
یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حقیقت استعمال و عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے اور تعیین بالعرف تعیین بالنص ہی کی مثل ہوتی ہے۔ اور استعمالِ ناس صحیح ہے۔ اس پر عمل واجب ہے۔
(دیکھئے الاشباہ لابن نجیم ۴۰-۲۰۔ مجلۃ الاحکام، شرح منظومہ رسم المفتی۔ رسائل ابن عابدین ۱/۴۴۔
علاوہ ازیں ہمارے علماء سابقین نے مال کی جو تحدید "محوز، محرز لوقت الحاجۃ" جیسی قیودات سے کی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور ان کی تحدیدات سے لازم آئے گا کہ جو شئی وقت حاجت کے لئے محرز نہ ہو سکے اسے مال قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔
نیز ہر وہ مالیت جس میں فساد جلدی سرایت کر جائے مال کی تعریف سے خارج ہو گی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔
نیز ان کا مال کے معنی کی تحدید کرنا وقت و متقولیت پر مبنی ہے۔ اور یہ کہ اعراض ہیں۔ اس لئے کہ دو زمانوں میں اس کا قائم رہنا نہیں ہوتا ہے۔
نیز معاملہ کرتے وقت "منافع" انسان کے پاس موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقفہ وقفہ سے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان فقہاء کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ حدیث ہے جسے امام سرخسی نے مبسوط میں حضرت عمر و حضرت علیؓ سے نقل کی ہے۔ کہ ان دونوں حضرات نے ولد مغرور کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ قیمت کے ذریعہ آزادی پائیگا، اور انھوں نے مغرور پر "عقر" کے ساتھ باندی کی واپسی کو واجب قرار دیا۔
اور ان دونوں حضرات نے اس حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود کہ مغرور نے اس باندی سے خدمت لی تھی۔ اور مدعی نے اپنے جملہ حقوق کا مطالبہ بھی کیا تھا مگر پھر بھی منفعت کی قیمت واجب نہیں کی اگر منفعت کی قیمت بھی مغرور پر واجب ہوتی تو ان حضرات کے لئے اس کے بیان سے سکوت کرنا جائز نہ ہوتا۔
اور عقر کا بیان ندمت کی قیمت کا بیان اس وجہ سے ہو پائے گا کہ مستوفی بالوطی (وطی کے ذریعہ حاصل کی جانے والی چیز) عین کے جزء کے حکم میں ہوتا ہے (یعنی اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے عین ہی سے فائدہ حاصل کیا ہے۔ منفعت سے اس کا تعلق نہیں) اور اسی بنیاد پر شبہہ کے وقت وطی کو متقوم قرار دیا جاتا ہے نہ کہ منفعت کو ——— اور اس کا حاصل یہ ہے کہ منفعت

مال متقوم نہیں ہے کہ اتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہو۔ جیسے خمر اور میتہ کہ اتلاف کی صورت میں وجوب ضمان نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شئی کے لئے صفت مالیت "تمول" کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔

تمول: ـــــــ اور تمول صیانت شئی اور وقت حاجت کے لئے اسے ذخیرہ کرنے کا نام ہے۔ اور منافع دو وقتوں میں باقی نہیں رہتے لیکن وہ اعراض ہیں جیسے ہی وہ عدم سے وجود میں آئیں اس لحاظ سے ان میں تمول کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اور اس بنیاد پر منافع غرماء اور ورثہ کے حق میں "متقوم" نہیں ہوں گے مثلاً اگر کسی مریض نے اپنے ہاتھ سے کسی انسان کی امانت کر دی۔ یا عاریت کے طور پر کوئی چیز دیدی اور اس نے اس سے انتفاع کیا تو اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس منفعت کی قیمت ثلث مال میں منہا کر دی جائے گی ـــــــ اس کی علت یہ ہے کہ کسی شئی کا متقوم ہونا اسی وقت متصور ہو سکتا ہے جبکہ وہ شئی موجود ہو کیونکہ معدوم کو "متقوم" سے موصوف نہیں کیا جاتا ہے اس لئے کہ معدوم "شئی" ہی نہیں ہوتی اور کسی شئی کے موجود ہونے کے بعد بھی اس کا "تقوم" اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کا احراز بھی ممکن ہو۔ اور وجود کے بعد احراز اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دو وقتوں میں وہ شئی باقی رہ سکے، اور منفعت میں اگر وجود ہو بھی جائے تو اس کا احراز ممکن نہیں۔ اس لئے منفعت "متقوم" قرار نہیں پائے گی"۔ اور اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ منفعت میں "اتلاف" بھی متصور نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اتلاف کا عمل معدوم پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ اور منفعت کے موجود ہونے کی صورت میں اس کا محل اتلاف ہونا باقی نہیں رہے گا۔ اور اثبات حکم تحقق سبب کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

عقد اجارہ کی صورت میں منفعت کو احراز و تقوم کے حکم میں تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ خلاف قیاس ہے۔ اور حاجت وضرورت کی بنیاد پر "عین منتفع بہ" کو منفعت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح کی حاجت عدوان و تلف کی صورت میں نہیں پائی جاتی اس لئے حقیقت معتبرہ باقی رہے گی اور اس کے اعتبار سے تقوم و اتلاف معدوم ہوگا۔ (مبسوط سرخسی ۱۱/۹۰)

اور مولانا محمد عبد الحلیم بن محمد امین لکھنوی نے نور الانوار علی کشف الاسرار کے حاشیہ قمر الاقمار میں اس سلسلہ میں حسب ذیل بحث کی ہے:۔

" منافع عرض ہیں۔ اور ہر عرض دو زمانے میں باقی نہیں رہتا۔ پس منافع دو زمانے میں باقی نہیں رہیں گے، اور جو چیز باقی نہیں رہتی وہ محرز بھی نہیں ہوتی۔ لہذا منافع محرز نہیں ہوں گے۔

اور جو چیز محرز نہیں ہوتی۔ وہ متقوم بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے منافع متقوم نہیں ہوں گے۔ اس کے برخلاف مال جوہر ہے، باقی رہنے والا ہے۔ اور متقوم ہے۔ اس لحاظ سے مال اور منافع میں کوئی مماثلت نہیں ہے ——————————————— (قمر الاقمار۔ ۱۰/۶۲۔

اور علامہ زنجانی شافعی نے "تخریج الفروع علی الاصول" میں تحریر کیا ہے:

" امام ابوحنیفہؒ نے اس سے انکار کیا ہے کہ منافع اپنی ذات کے لحاظ سے مال ہیں، جو اعیان کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور علمائے احناف کا خیال ہے کہ منافع کا حاصل وہ افعال ہیں جو اعیان میں شخص منتفع (فائدہ اٹھانے والا شخص) کے ذریعہ ان کے ساتھ مقصود کے مربوط ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جن کا اتلاف محال ہوتا ہے۔ اور وہ افعال جیسے وجود پذیر ہوتے ہیں ختم بھی ہو جاتے ہیں۔ اور اتلاف "بقاء" کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ پس جس چیز کے لئے بقاء ہی نہ ہو اس کا اتلاف بھی متصور نہیں ہوگا۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ شریعت نے جوازِ عقد کے حق میں منافع کو اعیان کے درجے میں تسلیم کیا ہے۔
——————————————— (تخریج الفروع علی الاصول ۲۲۶/۔)

مگر اس کا رد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں۔ کہ جب ہم حقائق کی طرف نظر ڈالیں گے اور غور و فکر کی راہ اختیار کریں گے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ لیکن احکام شرعیہ حقائق عقلیہ پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مدار اعتقادات عرفیہ پر ہوتا ہے۔ اور وہ معدوم جس کا ان حضرات نے تذکرہ کیا ہے وہ عرفاً و شرعاً مال ہے۔ اور احکام میں شرع و عرف کا حکم غالب ہوتا ہے۔ (تخریج الاصول علی الفروع ۲۲۶/)

دُوسری فرع

منفعت کو "مال" تسلیم کرنے کے سلسلہ میں قواعد اصولیہ کی وسعت پذیری

اصحاب متون نے بیع معدوم کے عدم جواز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور بیع سلم کی اجازت دی۔

اور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عقد کرتے وقت منفعت انسان کے پاس نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ حدیث کی رو سے بیع منفعت ممنوع ہو گی۔ اور نتیجۃً منفعت مال نہیں ہو گا۔

مگر علماء نے اِس حدیث پر کلام کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ۔
" یہ حدیث مرکب ہے ۔ حدیث "النہی عن بیع مالیس عندالانسان" کی تخریج اصحاب سنن اربعہ (ابو داؤد ، نسائی ترمذی ابن ماجہ) نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :
" لایحل سلف و بیع " ۔ ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع مالیس عندک "
ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح" قرار دیا ہے ۔
اور رخصت فی السلم والے جزء کی تخریج امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کے واسطے کی ہے کہ انھوں نے فرمایا !
ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے زمانہ میں گندم ، جو کھجور اور کشمش میں سلم کا معاملہ کرتے تھے ۔ ______________ تعلیقات لکھنوی علی ت الهدایہ ۲/ ۷۶ ۔
اور اس کے قریب حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر میں ہے ۔ لیکن انھوں نے کہا ہے کہ حدیث کا یہ "ٹکڑا" ورخص فی السلم " حضرت ابن عباس کی اس حدیث سے ماخوذ ہے کہ جو شخص سلم کا معاملہ کرے اسے چاہیئے کہ کیل و وزن اور مدت کی تعیین کرے ۔
ان دونوں احتمالات . . . . بیع مالیس عندالانسان کی نہی کا عموم حدیث سلم اور استصناع کے ساتھ خاص ہے ۔ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ سلم اور استصناع کا جواز " بیع مالیس عندالانسان " والی حدیث سے متصل ہے اس لئے کہ بیان صریح سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا خود ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک بیان ضرورت کے اقسام میں سے ایک قسم ہے ۔ پس آپ کا سکوت فرمانا اقرار و بیان سمجھا جائے گا ۔ اور اس اعتبار سے آپ کا دونوں عقدوں کو متصلاً ذکر کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اقرارِ سکوتی کے لئے تاکید لفظی سمجھا جائے گا ۔
اور جب اس کا علم نہ ہو کہ نہی عن بیع مالیس عندہ اور جواز سلم میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر تو ہم تعارض کا فیصلہ کریں گے ، اور یہ کہنا کہ بیع مالیس عندالانسان کی ممانعت کا عموم عقد سلم اور استصناع کے جواز کے لئے ناسخ ہے ۔ صحیح نہیں ہے کہ ان دونوں کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے اگرچہ ان دونوں میں بھی معدوم کی بیع ہوتی ہے ۔ اور جب ہم تعارض یا اس کا فیصلہ کریں گے کہ ان دونوں عقد کا جواز " بیع مالیس عندالانسان کی نہی کے عموم سے پہلے تھا اور ان کا جواز عموم نہی کے بعد ہے تو اس طرح بیع مالیس عندالانسان کی نہی کا عموم سلم و استصناع کے ساتھ خاص ہو جائے گا ۔ اور اس طرح حدیث تخصیص کے بعد ظنی ہو جائے گی ۔ اور ظنی ہونے کی بناء پر بار بار اس کی تخصیص جائز ہو گی جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے ۔ اور اس کی تخصیص

عرف خاص و اصطلاحی اور کسی معین شہر والوں کے عُرف خاص کی وجہ سے ہو گی جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔
اور اس کی نظیر وہ مثال بھی بن سکتی ہے جسے ابن عابدین نے اپنے مذکورہ بالا رسالہ میں (۲/۱۱۹) ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر کسی نے "عقد" میں ایسی شرط لگا دی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہے تو اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور اس پر ان حضرات نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے بیع اور شرط سے ممانعت فرمائی ہے، نیز قیاس کو بھی اپنا مستدل بنایا۔ البتہ اس سے ان چیزوں کا استثنا کیا ہے جس کی خرید و فروخت کا شرط کے ساتھ عرف جاری ہو جیسے جوتے کا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اسے درست کر دیا کرے گا۔ منح الغفار میں لکھا ہے کہ اگر اس پر کوئی اعتراض کرے کہ جب شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ عرف حدیث کے لئے فیصل ہو، تو عرض ہے کہ عرف حدیث کے لئے فیصل نہیں ہے بلکہ قیاس کے مقابلہ میں اسے برتری حاصل ہے کیونکہ حدیث کا مفاد یہ ہے کہ چونکہ شرط کے ساتھ بیع کرنے کی صورت میں عموماً فریقین کے درمیان نزاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس نزاع کو دور کرنے کے لئے شرط کے ساتھ بیع کرنے سے روک دیا گیا۔ لیکن شرط متعارف کی صورت میں نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا تو گویا کہ عرف نے اس احتمال نزاع کو ختم کر دیا جو بیع الشرط کی صورت میں پیدا ہوتا۔ اس لحاظ سے عرف حدیث کے مفہوم کے موافق ہو گیا اور اب قیاس کے سوا کوئی مانع باقی نہیں رہا۔ اور قیاس کے مقابلہ میں عرف کو برتری حاصل ہے۔ اس لئے شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہوگی۔
علاوہ ازیں مذکورہ نص سے جو مفہوم متبادر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں اس موجود کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جو عند العقد بائع کے پاس موجود نہ ہو۔ نہ کہ معدوم کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ معدوم کے بارے میں نہیں کہا جاتا ہے "لیس عندی" بلکہ اس کی تعبیر "لم یحدث" کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے معدوم کو نص کے عموم میں داخل کرنا قیاس و الحاق کے ذریعہ تو ہو سکتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نص کا عموم اور اس کا لفظ معدوم کو بھی شامل ہے۔
اور جب اس طرح معدوم کو نص کے عموم میں داخل کیا گیا تو قیاس کو عرف عام کی وجہ سے بالاتفاق اور عرف خاص کی بناء پر بعض اصحاب کے نزدیک ترک کرنا جائز ہو گا۔ جیسا کہ بنائی کی اُجرت بنائی میں سے دینے کا مسئلہ ہے۔ مشائخ بلخ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت قیاس

سے ثابت ہے نہ کہ نص سے اور عرف کی وجہ سے قیاس کا ترک کرنا جائز ہے۔

(ملاحظہ کریں مقالہ نگار کی تصنیف مشائخ مبلغ۔ اور ابن عابدین کا رسالہ نشر العرف جو رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۳ - ۱۱۵۔ پر مذکور ہے۔)

امام طحاوی کی شرح معانی الآثار میں بھی "حدیث النھی عن بیع مالم یقبض" پر گفتگو کی گئی ہے۔ بعض علماء نے اسے غلہ کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور بعض نے اسے عام رکھا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی یہی رائے ہے۔ البتہ حضرت امام ابوحنیفہ نے مکانات و اراضی کی بیع کا مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے کا استثناء کیا ہے کیونکہ اراضی و مکانات منتقل نہیں کئے جاتے ہیں اس لئے انھوں نے عدم جواز کی علت ضمان پر نظر رکھتے ہوئے یہ حکم صادر فرمایا۔ پس منافع کی بیع کے جواز کے مسئلہ کو بعید قرار نہیں دیا جا سکتا اگرچہ منافع نہ تو مقبوض ہوتے ہیں اور نہ اصحاب منافع کے پاس موجود ہوتے ہیں ——————— (معانی الآثار۔ ۲/۲۱۸ - ۲۱۹)

تیسری فرع

"عرفی احکام کے لحاظ سے مذہب کے اصول میں وسعت پذیری"

ابن عابدینؒ اپنے منظومہ "رسم المفتی" میں فرماتے ہیں۔

والعرف فی الشرع لہ اعتبار لذا علیہ الحکم یدار

یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اسی بنا پر کبھی کبھی عرف پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: "مستصفیٰ" میں ہے کہ عرف و عادت اس چیز کا نام ہے جو عقل کی جہت سے نفوس میں جاگزیں ہو جائے اور فطرت سلیمہ اسے قبول کرے۔ اھ۔

"شرح تحریر" میں ہے: کہ عادت اس بار بار پیش آنے والی چیز کا نام ہے جس میں عقل کا واسطہ نہ ہو۔

اشباہ و نظائر میں ہے: چھٹا قاعدہ ہے (العادۃ محکمۃ) (عادت فیصلہ کن ہے) اور اس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن" کہ جس چیز کو عام مسلمان بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عادت اور عرف کا اعتبار بہت سے مسائل میں کیا گیا ہے۔ حتی کہ فقہائے

اسے ایک مستقل اصل قرار دیدیا ہے چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں۔ "يترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة" یعنی استعمال اور عادت کے قرینہ سے حقیقی معنی کو ترک کیا جاتا ہے۔

اس کے بعد اشباہ میں ذکر کیا ہے کہ: عادت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب وہ بالکل عام ہو جائے یا کم از کم غالب ہو۔ اسی بنا پر بیع کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی ایسے شہر میں دراہم یا دنانیر کے عوض میں بیع کی گئی جہاں مختلف سکے رائج ہوں اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو تو وہ بیع شہر میں سب سے زیادہ مروج سکہ سے متعلق قرار دی جائے گی۔

ہدایہ میں اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی متعارف ہے لہذا جب مطلق بولا جائے یعنی بغیر قرینہ کے تو اسی متعارف کی جانب راجع ہوگا۔

علامہ بیری کی شرح مبسوط میں ہے: الثابت بالعرف کالثابت بالنص، یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ امر کی طرح ہے۔

جاننا چاہیئے کہ بہت سے ایسے مسائل جن کی صاحب مذہب مجتہد نے اپنے زمانہ اور عرف کی بنیاد پر صراحت کی تھی بعد میں اہل زمانہ کے فساد یا عموم ضرورت کی بنا پر ان میں تبدیلی پیدا ہو گئی۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ متاخرین نے تعلیم قرآن پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح کسی شخص کی صرف ظاہری عدالت پر اکتفاء نہ کرنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ باتیں امام ابوحنیفہؒ کی تصریحات کے خلاف ہیں۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاکم وقت کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی طرف سے اکراہ جبر پایا جائے تو اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ حالانکہ یہ بھی امام صاحب کے قول کے خلاف ہے۔ وجہ یہی ہے کہ ان کے زمانہ میں غیر سلطان کے لئے اکراہ کا امکان ہی نہیں تھا پھر فساد بڑھتا گیا اور غیر سلطان کی طرف سے بھی اکراہ کا تحقق کثرت سے ہونے لگا۔ اسی بنا پر امام محمدؒ نے اس کا اعتبار کیا اور متاخرین نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ساعی کو ضامن قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ مذہب کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ضمان مباشر پر ہوتا ہے نہ کہ مسبب پر۔ لیکن فقہاء نے اہل زمانہ کے فساد کے پیش نظر ساعی کو ضامن قرار دینے پر فتویٰ دیا ہے۔ بلکہ زمانہ فترۃ میں اس کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔

اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ اجیر مشترک کو ضامن قرار دینے کا ہے۔

اور فقہاء کے یہ اقوال بھی اس زمرہ میں آتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں وصی کے لئے یتیم کے مال میں

مضاربت جائز نہیں۔ اور یہ کہ یتیم کی جائداد اور وقف کی جائداد غصب کرنے والے کو ضامن قرار دیا جائیگا۔ اور اس کو ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے مکان میں کرایہ دار نہیں بنایا جائے گا۔ اور زمینوں میں تین سال سے زیادہ کے لئے کرایہ داری نہیں کی جائے گی۔ حالانکہ یہ امور امام صاحب کے اصل مذہب کے خلاف ہیں۔ اصل مذہب میں نہ ضمان ہے نہ اجارہ میں مدت کی تحدید ہے۔

انھیں مسائل میں یہ اصول بھی شامل ہے کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔ اور فقہار کا یہ فتویٰ بھی ہے کہ شوہر کو اپنی زوجہ کو سفر میں لے جانے سے روکا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ عورت کا مہر معجل ادا کر چکا ہو۔ اور اس کی وجہ وہی فسادِ زمانہ ہے۔

یہ مسئلہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے کہ اگر کوئی شخص عورت کے طلاق کی قسم کھانے کے بعد یہ کہے کہ میں نے انشاءاللہ کہہ لیا تھا تو اس کا قول بغیر بینہ کے ناقابل قبول ہوگا۔ حالانکہ یہ ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ اور وجہ اس کی وہی فسادِ زمان ہے۔

انھیں مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ اگر عورت دخول کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ ابھی اس کو مہر معجل کا وہ حصہ نہیں ملا ہے جس کی تعجیل بطور شرط طے شدہ تھی تو عورت کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ حالانکہ عورت قبضہ کا انکار کر رہی ہے اور مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ القول للمنکر۔ یعنی قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ عادۃً عورت مشروط مہر معجل کی وصولیابی سے پہلے خود سپردگی نہیں کرتی اس لئے اس جگہ اس کا انکار ناقابل سماع ہوگا۔ ایسے ہی فقہاء فرماتے ہیں کہ شوہر یوں کہے کہ "کل حل علی حرام" ہر حلال چیز میرے اوپر حرام ہے تو عرف کی بنیاد پر اس لفظ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ شائخ بلخ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں امام محمدؒ نے اپنے دیار کے عرف کی بنا پر یہ فرمایا کہ بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑے گی۔ لیکن ہمارے عرف میں اس جملہ سے لوگ اپنی منکوحہ کی تحریم مراد لیتے ہیں اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامہ قاسم نے مختارات النوازل سے نقل کیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے کیونکہ عرف کا استعمال غالب ہے۔ اسی طرح اگر باپ دعویٰ کرے کہ اس نے جہیز کا سامان لڑکی کو بطور ملکیت نہیں دیا تھا تو فقہاء نے اس کا مدار عرف پر رکھا ہے۔ حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ تملیک اور عدم تملیک کے باب میں مالک بنانے والے کا قول معتبر ہوتا ہے۔

عورت کے مہر موجل کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوتا ہے۔ حالانکہ منکر کے قول کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ مزارعت کے معاملہ اور وقف کے مسائل میں ضرورت اور عموم بلویٰ کی بنیاد پر ہمارے زمانہ میں

صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔
امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر شفیع ایک مہینہ تک مطالبہ ملکیت کو موخر کر دے تو حق شفعہ ساقط ہو جائیگا۔ اور مقصد یہ ہے کہ مشتری ضرر کا شکار نہ ہو۔
امام حسنؒ بن زیاد کی روایت ہے کہ حرہ عاقلہ بالغہ اگر غیر کفو میں خود سے نکاح کرلے تو یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ علماء نے ضرورت کی بنا پر راستے کے کیچڑ کو معاف قرار دیا ہے۔ بیع بالوفاء، آرڈر دے کر کسی چیز کا بنوانا، پانی کی مقدار کی تعیین کئے بغیر مشکیزہ سے پانی پینے، حمام میں رہنے کی مدت اور استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار بیان کئے بغیر حمام میں جانے آٹا اور روٹی بغیر وزن کئے ہوئے قرض لینے اور اس جیسے بہت سے مسائل کا فتویٰ دیا ہے اور سب کی بنیاد عرف پر ہے۔ اشباہ میں اس قبیل کے بہت سے مسائل کا ذکر موجود ہے۔
علامہ ابن عابدین نے اس کے بعد فرمایا کہ ان تمام مسائل کے اصل احکام میں تغیر رونما ہوا۔ اور اس تغیر کی وجہ یا تغیر زمانہ ہے یا ضرورت، یا عرف۔ یا حالات کے قرائن کی وجہ سے ایسا ہوا۔ حالانکہ یہ سب خارج عن المذہب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر صاحب مذہب اِس زمانہ میں خود موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے۔ اسی طرح اگر ان کے زمانہ میں یہ تغیرات رونما ہو چکے ہوتے تو وہ ان کے خلاف تصریح نہ کرتے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں سے نظر صحیح رکھنے والے علماء کو اس بات کی جرات پیدا ہوئی کہ وہ صاحب مذہب کے ان اقوال کے خلاف رائے اختیار کر سکیں جو انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کی بنیاد پر اختیار کئے اور جن کی تصریح ظاہر روایت میں موجود ہے۔ جیسا کہ کل حل علی حرام کے بارے میں امام محمدؒ کا قول اور مشائخ بلخ کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔
اگر اس میں یہ اشکال کیا جائے کہ عرف میں تو بار بار تبدیلی ہو سکتی ہے۔ تو اگر کوئی نیا عرف وجود پذیر ہو جو پچھلے زمانہ میں نہ تھا تو کیا مفتی کے لئے منصوص کی مخالفت کر کے نئے عرف کی بنیاد پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوگی۔
میں عرض کروں گا کہ ہاں۔ گذشتہ مسائل میں متاخرین نے جو منصوص مسائل کی مخالفت کی ہے اس کی وجہ یہی تو ہے کہ امام صاحب کے بعد کے زمانہ میں جو عرف ظاہر ہوا اسکا تقاضا یہی تھا۔ لہذا مفتی کو الفاظ عرفیہ میں جدید عرف کی پیروی کرنے کی گنجائش رہے گی۔ یہی حال ان تمام مسائل کا ہوگا جس کی بنیاد امام مجتہد نے اپنے زمانہ کے عرف پر رکھی اور بعد میں اس عرف کے مقابلہ میں

دوسرا عرف ظہور پذیر ہوگیا۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ مفتی بھی ایسا ہو جو صاحب رائے اور صاحب بصیرت ہو۔ اور اس کو قواعد شرع پر عبور حاصل ہو تاکہ وہ اس عرف کے درمیان جو احکام کا مبنیٰ بن سکتا ہے اور جو عرف احکام کا مبنیٰ نہیں بن سکتا دونوں کے درمیان امتیاز کر سکے۔ کیونکہ متقدمین نے تو مفتی کے لئے اجتہاد کی شرط لگائی تھی آج کے دور میں جبکہ اجتہاد مفقود ہے کم از کم اتنی شرط تو ہونی ہی چاہیئے کہ مفتی مسائل سے پوری واقفیت رکھتا ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس کی ان شروط اور قیود سے بھی واقف ہو جنکو بعض اوقات فقہاء کرام (متفقہ) طالب فقہ کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے ترک کر دیتے ہیں۔

اسی طرح مفتی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے دور کے عرف اور اہل زمانہ کے حالات سے واقف ہو اور اس کی تعلیم کسی ماہر استاذ سے حاصل کی ہو۔ اس بناء پر "منیۃ المفتی" کے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی جملہ کتب کا حافظ ہو جائے جب بھی فتویٰ دینے کے لئے کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بہت سے مسائل میں اہل زمانہ کی عادت کی بنیاد پر جواب دیدیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ پڑے۔

"قنیہ" میں ہے کہ مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ عرف کو نظرانداز کرتے ہوئے محض ظاہر مذہب کے مطابق فیصلہ صادر کر دیں۔

اشباہ میں بزازیہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ مفتی کو چاہیئے کہ جو بات مصلحت کے مطابق ثابت ہو اس پر فتویٰ دے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: میں نے ردالمحتار کے باب القسامۃ میں لکھا ہے کہ اگر ولی غیر اہل محلہ میں سے کسی شخص کے خلاف دعویٰ کرے اور انھیں میں سے وہ شخص اس کے خلاف شہادت بھی دیدیں تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہادت مقبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہوگی۔ الخ سید حموی نے علامہ مقدسی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے امام صاحب کے اس قول پر فتویٰ دینے سے خود بھی توقف کیا اور اس کی اشاعت پر بھی روک لگا دی کیونکہ اس سے ضرر عام کا اندیشہ تھا۔ اس لئے کہ سرکشوں کو اگر اس قول کا علم ہوگیا تو وہ ایسے محلوں میں اقدام قتل پر جری ہو جائیں گے جو غیر اہل محلہ سے خالی ہوں، کیونکہ انھیں یہ اطمینان ہوگا کہ ان کی گواہی اس کے خلاف مقبول نہ ہوگی۔ میں نے یہ بھی کہا کہ صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دینا چاہیئے۔ بالخصوص اس لئے کہ حالات کے اور زمانہ کے تغیر سے احکام بدل جاتے ہیں۔

ہدایہ کی کتاب الصوم میں مایوجب القضاء والکفارہ کے ذیل میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص دانتوں

میں پھنسے ہوئے گوشت کو کھالے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا. اور اگر وہ گوشت مقدار میں زیادہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا. اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں حال میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔

صاحب فتح القدیر ہدایہ کے اس قول کے تحت فرماتے ہیں کہ مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پیش آمدہ واقعات کے اندر ایک گونہ اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔ یہ معلوم ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کمال جنایت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ دانتوں سے گوشت نکال کر کھانے والا کیسا شخص ہے اگر اس کی طبیعت کو اس عمل سے گھن آتی ہو تو (اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا) امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر ایسا شخص ہے کہ اس پر اس عمل کا کوئی اثر نہیں پڑتا تو امام زفرؒ کا قول اختیار کیا جائے گا۔

"تصحیح العلامۃ قاسمؒ" میں ہے کہ اگر تم یہ اشکال کرو کہ کبھی کبھی بغیر ترجیح کے بھی اقوال نقل کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے باب میں اختلاف بھی کرتے ہیں (ایسی صورت میں کیا کہا جائے)

میں عرض کروں گا کہ ایسی صورت میں فقہاء کے معمول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ یعنی تغیر عرف لوگوں کے حالات اور ارفق بالناس، کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسے ہی جس چیز کا تعامل جاری ہو یا جس کی دلیل قوی ہو اس کو اختیار کیا جائے گا۔ اور اس طرح کے اعتبار سے زمانہ خالی نہیں رہا. جس میں اس امتیاز کی صلاحیت نہ ہو وہ بری الذمہ ہونے کے لئے کسی صاحب تمیز کی جانب رجوع کرے۔

علامہ قاسم کا یہ قول اور ابن عابدین کا قول ہمارے اس دعویٰ کی صریح دلیل ہے کہ عرف جبتک مخالف شریعت نہ ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ مخالف شرع عرف کی مثال میں ٹیکس اور سود کو پیش کیا جا سکتا ہے لہذا مفتی قاضی بلکہ مجتہد کے لئے بھی لوگوں کے حالات سے واقفیت ضروری ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے فرمایا ہے کہ جو شخص اہل زمانہ کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔ اور ہم پہلے فقہاء کرام کا یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ قضاء سے متعلق امور میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ ان کو قضاء کا عملی تجربہ تھا اور لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل تھی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف عام کا اس وقت اعتبار نہیں کیا جائے گا جب اس سے کسی حکم منصوص کا ترک لازم آئے۔ ہاں اس وقت عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا جب اس سے نص کی تخصیص لازم آئے۔ اور عرف خاص کا اعتبار ان دونوں موقعوں پر نہ ہوگا۔ عرف خاص کا اعتبار صرف اہل عرف کے حق میں ہوگا. بشرطیکہ اس سے نہ کسی نص کا ترک لازم آئے نہ نص کی تخصیص، اگرچہ وہ ظاہر الروایۃ

کے خلاف ہو۔ اس کی مثال وہ الفاظ ہیں جو یمین کے سلسلہ میں رائج ہیں۔ یا بیع واجارہ وغیرہ کے معاملات میں جو عادت رائج ہے۔ یہ الفاظ اور معاملات ہر شہر میں اس شہر کی عادت اور عرف کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ اور ان الفاظ و معاملات سے وہی مراد لیا جاتا ہے جو عادت میں جاری ہے۔ عرفی الفاظ اصطلاحی حقیقت میں اس کی وجہ سے معنی اصل مجاز لغوی کی طرح ہو جاتا ہے شرح منظومہ رسم المفتی ار ۴۴ - ۴۸ من مجموعہ رسائل ابن عابدین۔

پھر ابن عابدین نے اپنے رسالہ "نشر العرف" میں کہا کہ عادہ متکررہ کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ عرفیہ عامہ ۲۔ عرفیہ خاصہ جیسے ہر جماعت کی اپنی اپنی اصطلاح ۳۔ عرفیہ شرعیہ جیسے وہ اصطلاحات جن کے لغوی معانی شرعی معانی کی وجہ سے متروک ہو چکے ہیں۔

عرف کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ عملی ۲۔ قولی۔

قولی بالاتفاق عام کے لئے مخصص ہے۔

پھر کہا کہ عرف کی دونوں ہیں ہیں عام وخاص۔ اور ان میں ہر ایک دلیل شرعی کے یا کتب ظاہر روایت کی نصوص کے موافق ہوگا یا نہیں اگر موافق تو کوئی بات نہیں ورنہ پھر دو صورت ہے یا تو عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو گا یا مذہب حنفی کی نصوص کے۔ اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ عرف دلیل شرعی کے ہر اعتبار سے مخالف ہو عرف کی وجہ سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو ایسی صورت میں عرف کو رد کرنے میں کوئی شک نہیں جیسے لوگوں کا عرف صریح محرمات میں مثلاً سود میں شراب پینے اور ریشم پہننے میں اور اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو لیکن بالکلیہ نہیں دلیل شرعی عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو یا یہ کہ دلیل قیاس ہو تو عرف معتبر ہو گا بشرطیکہ عام ہو۔ کیونکہ عرف مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے استصناع، دخول حمام، اور شرب من السقاء کے مسائل میں اس کی صراحت کر دی ہے اور اگر عرف خاص ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا یہی مذہب حنفی ہے لیکن بہت سارے لوگوں نے عرف خاص کے اعتبار کا فتویٰ بھی دیا ہے پھر ابن عابدین فرماتے ہیں کہ استصناع کو جائز کرنا نہی عن بیع مالیس عند الانسان والی حدیث کا تخصیص ہے یہ اس نص کا بالکلیہ ترک نہیں کیونکہ استصناع کے علاوہ دوسرے معاملات میں ہم اس حدیث پر عمل کرتے ہیں پھر علامہ شامی نے ایک شہر کے عرف خاص کے بارے میں گفتگو کی جیسے بنکر کی اجرت اور جیسے اہل بخاریٰ کا تعامل قرض دینے والے استیبار کے باوجود قرض، مگر اتنا ہی قرض جس سے حاجت پوری ہو جائے اور وہ اُجرت

کی مقدار سے بڑھنے نہ پائے اور کہا یہ چیز عرف عام نہ ہونے کی وجہ سے اپنی اصل پر باقی رہے گی ۔
پھر کہا اگر تم اعتراض کرو کہ امام ابو یوسف سے تو اشیا منصوصہ میں بھی عرف کا اعتبار منقول ہے اور اس کی مثال ربا الفضل میں اصناف ستہ سے دی جائے یہاں تک کہ سونے میں تساوی بالکیل کو اور گیہوں میں تساوی بالوزن کو جائز قرار دیا لوگوں کے عرف کے وقت یہ تو ایسے عرف کا اتباع ہے جس سے نص کا ترک لازم آتا ہے لہذا امام یوسف کے نزدیک بعض ایسی چیزیں بھی جائز ہوں گی جو ربا کو جائز کرنے کے مشابہ ہو اگرچہ نص کے مخالف ہوں اس اعتراض کے جواب میں میں کہوں گا (ابن عابدین)
امام ابو یوسف کی یہ مراد ہرگز نہیں وہ تو صرف نص کی علت عادت کو قرار دینا چاہتے ہیں ان کی مراد صرف یہ ہے کہ گیہوں جو، کھجور، نمک کو کیلی اور سونے چاندی کے وزنی ہونیکی صراحت حدیث میں اس لئے کی گئی کہ یہ چیزیں اس زمانہ میں ایسی ہی تھیں گویا اس وقت کی نص کا مدار بھی عادت ہی پر ہے یعنی اگر اس وقت سونے کے ناپنے اور گیہوں کے تولنے کا رواج رہا ہوتا تو نص اسی کے موافق وارد ہوتی ۔ چونکہ بعض کے کیلی اور بعض کے وزنی ہونے کا مدار عادت ہی پر ہے لہذا عادت ہی منظور الیہ ہے پس جب عادۃ بدل جائے گی تو حکم بدل جائے گا لہذا نئی تغیر پذیر عادت کا اعتبار کرنے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ نص کی اتباع ہے ۔ ابن ہمام کا ظاہری کلام بھی اسی روایت کو ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر ابن عابدین کی بات بھی ہے لہذا اگر درہم کی درہم سے بیع ہونے لگے اور عدد کے ساتھ اس کا قرض چلنے لگے اور یہی لوگوں کا عرف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ہے تو یہ نص کے خلاف نہیں ہوگا ۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو جزا خیر دیں اس زمانہ کے لوگوں کی کی طرف سے ۔ کہ انھوں نے ربوا کا ایک بڑا دروازہ ان کے حق میں بند کردیا ۔ اور ابن عابدین صاحب کتاب" اخر الطريقة المحمدية" سے ان کا قول نقل کیا ہے ۔" ولا حيلة فيه الا التمسك بالرواية الضعيفة عن ابى يوسف" یعنی اس باب میں ابو یوسف کی ایک کمزور روایت کو اختیار کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہیں پھر ابن عابدین نے کہا کہ طرفین کے قول کو اپنانے میں اس زمانہ میں بڑا حرج واقع ہوگا پھر کچھ گذری ہوئی فروع کا اور کچھ ان کے علاوہ کا ذکر کیا۔
ان میں ایک یہ ہے اس شخص کے مال کا دعوی اپنے ماتحت امرد کے بارے میں نہیں سنا جائے گا جو امردوں کی محبت میں مشہور ہو جیسا کہ مولیٰ ابوالسعود، تمر تاشی اور رملی نے فتویٰ دیا ہے اور علامات کے پائے جانیکے وقت قتل وغیرہ میں متہم شخص کو قید رکھا جائے گا ۔ اور لڑکوں اور غلاموں کے ہاتھوں سے ہدیہ قبول کیا جائے گا ۔

پھر کہا کہ یہ تمام اور اس کے مثل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کو جمود نہیں ہے منقول پر ظاہر روایت کی کتب میں زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر۔ ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہو جاتے اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جاتا۔ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص حکم شرعی کے بارے میں سوال کرتا ہے اور اس کی مراد ومقصد ہوتا ہے اس سوال کے ذریعہ نقصان پہونچانا۔ اگر ہم اس کے سوال کا جواب دیدیں جیسا کہ اس کا سوال ہے تو ہم بھی گناہ میں اس کے ہم شریک ہو جائیں گے اس لئے کہ وہ اپنے مقصد کو پانے میں ہماری وجہ سے کامیاب ہوا ہے۔

پھر کہا کہ ہمارے پیش کردہ دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اشباہ نے عرف خاص کے ماننے سے جو انکار کیا ہے وہ ایسا عرف ہے جو نص شرعی کے متعارض ہے۔ لہذا اس وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا اور نہ اثر کو خاص کیا جائے گا بخلاف عرف عام کے اور عرف خاص جب صاحب مذہب سے منقول نص مذہبی سے متعارض ہو تو اس کا اعتبار ہے جیسا کہ اصحاب متون وشروح وفتاویٰ مذکورہ اور غیر مذکورہ فروعات میں اس پر عمل کئے ہیں۔

اور عرف خاص۔ قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہوتا ہے عرف عام کی طرح۔ اور جو کچھ ہم نے دلائل میں پیش کیا ہے (یعنی ابن عابدین نے) اس سے قنیہ میں مذکورہ عبارت کی وضاحت ہو جاتی ہے اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ مفتی اور قاضی کو مناسب نہیں ہے کہ ظاہر روایت پر فیصلہ کریں اور عرف کو چھوڑ دیں۔

پھر ذکر کیا کہ ہمارے علماء نے ایسے پھلوں کی بیع کو جائز قرار دیا عرف کی وجہ سے کہ ابھی کچھ ظاہر ہیں اور کچھ ظاہر نہیں۔ یعنی کچھ پھل آگئے اور کچھ پھل نہیں آئے۔ جب کہ ظاہر مذہب میں عدم جواز ہے۔ اور شمس الائمہ الحلوانی نے پھلوں اور بیگن۔ تربوز وغیرہ میں جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اصحاب مذہب سے منقول ہے اور امام ابوبکر محمد بن الفضل بھی یہی فتویٰ دیتے تھے اور کہتے کہ میں موجود کو اصل مانتا ہوں اس عقد میں۔ اور جو اس موجود کے بعد پیدا ہوگا وہ اسی کے تابع ہوگا۔ اسی وجہ سے شرط لگاتے ہیں کہ موجود غیر موجود سے زیادہ ہونا چاہیئے کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے۔

اور امام محمد سے مروی ہے کہ پھولوں کی بیع درخت میں جائز ہے۔ اور یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ تمام پھول ایک ہی مرتبہ یکبارگی نہیں کھلتے بلکہ ایک کے بعد دوسرا آتا ہے۔ اور شمس الائمہ السرخسی نے کہا کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ ضرورت ہو۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت

ہی نہیں پھر ابن عابدین نے کہا میں کہوں گا کہ ہمارے زمانہ میں ضرورت کا تحقق یقینی ہے کیونکہ اکثر بائع مسائل سے ناواقف ہیں ہمارے زمانہ میں اور شاید کہ کوئی ایسا تاجر مل جائے جو اس حیلہ کو جانتا ہو۔ اور تحقیق کہ اس کو ذکر کیا تاکہ اس کے ذریعہ اس دھوکہ سے چھٹکارا مل جائے اور ممکن بھی نہیں کہ عالم ان کو بتا سکے کہ اس کو ضبط کرنا ان کے فہم سے باہر ہے۔ اور اگر اس کو سیکھ لیں تب بھی اس پر عمل نہیں کریں گے بلکہ ان کا عمل مروجہ اور موروثی طریقہ پر رہے گا۔ امام فضیلی نے بہت صحیح کہا ہے کہ اس میں ان کی ایک عادت ہے۔ اور لوگوں کی عادات کو ختم کرنے میں حرج ہے گویا ان کا نظریہ ہے کہ عادت کا بدلنا ممکن نہیں ہے لہٰذا ضرورت ثابت ہوگئی۔

اور امام سرخسی کا نظریہ ہے کہ عادت کا بدلنا عقلاً ممکن ہے مذکورہ حیلہ کی روشنی میں لہٰذا ضرورت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جو چیز عام طور پر ناممکن ہو اس کا کوئی حکم نہیں اگرچہ عقلاً ممکن ہو۔ اور امام فضیلی نے جو ذکر کیا وہ لوگوں پر آسانی پیدا کرتا ہے۔ البتہ جو اس حکم کا جانکار ہو اس کے لئے یہ عقد جائز نہیں۔ اس کے حق میں ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے مراجعت۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف ص ۱۱۷-۱۴۰ ملخصا من رسائل ابن عابدین۔ پھر ہم رجوع کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ ان کے اہل زمانہ کے عرف میں منافع کو مال نہیں مانا جاتا تھا۔ اور نص کے عموم کی تخصیص عرف عام سے جائز ہے اور لوگوں کے معمول کی تصحیح کی رعایت میں فتویٰ دینا ظاہر روایت کو چھوڑ کر جائز ہے۔

اور روایت ضعیفہ جو امام زفر سے منقول ہے۔ اس کو راجح قرار دینا گذشتہ مباحث کی روشنی میں مناسب ہے کیونکہ مذہب کے اصول و قواعد اس کی گنجائش رکھتے ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

چوتھی فرع

"بغیر امام کے قول اور بغیر ظاہر روایت کے فتویٰ دینے کیلئے مذہب کے قواعد کی گنجائش"

ہمارے سامنے سابق فرع سے یہ بات تفصیل سے واضح ہو چکی ہے اور اس سلسلہ میں کچھ قاعدے ابن عابدین نے رسم المفتی میں بھی تحریر فرمائے ہیں اور رد المحتار کے شروع میں بھی اور میں نے ان میں سے بعض کو اپنی کتاب "مشائخ بلخ من الحنفیہ" میں بھی ذکر کیا ہے۔ اور ابن عابدین کی نشر العرف میں ہے فرماتے ہیں" اور یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ اس زمانہ میں طرفین کے قول میں بڑا حرج ہے

جیساکہ آپ کو ان محظورات کے لازم آنے کا علم ہو چکا ہے۔ آج عرف لوگوں کی عقلوں میں جاگزیں ہو چکا ہے چاہے عالم ہوں یا جاہل نیک ہوں یا بد لہذا اس سے تمام اہل زمانہ کا فاسق بنانا لازم آئے گا پس فتویٰ ابو یوسف کی روایہ پر متعین ہے پس عند اللہ جواز اور گناہ سے چھٹکارا ہی ہونا چاہیئے۔ یا عمل بالعرف پر بنا کرتے ہوئے یا ضرورت کی وجہ سے فقہا کرام نے تو اس سے کم درجہ کی چیزوں کو بھی ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، پس اس طور پر جو چیز عامۃ الناس کے ذہن وعقل میں بیٹھ گئی ہے اور جس میں عالم جاہل اور نیک وبد میں کوئی تفریق نہیں ہے وہ یہ کہ منافع مال ہیں اور متقوم بھی ہیں۔ اور منافع کا لین دین میں اعتبار بھی ہے اور علی العموم اس کا معاوضہ لیا جاتا ہے لہذا لوگوں کے افعال کو صحیح بنانا بھی ضروری ہے اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کے افعال کو صحت اور درستگی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے لوگوں کے حالات اور ان کی ضروریات کا ساتھ دینے کے لئے۔ اور اسے اصول کی خلاف ورزی نہیں کہیں گے بلکہ یہی اصل الاصول ہے اور فرع سابق میں اس کا بیان آچکا ہے۔
پس فتویٰ زفر کے قول پر ہمارے زمانہ میں متعین نہیں یعنی کہ منافع کو اموال تسلیم کرلیا جائے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے غیر مذہب کو ترجیح دینے کے مقابلہ میں اسی کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔ جیساکہ سید علی حیدر صاحب درر الاحکام کی خواہش ہے۔

اور یہ عرف عالم جاہل نیک بد سب کے ذہنوں میں بالکل راسخ ہو چکا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ کرنے میں پورے زمانہ کی تفسیق لازم آئے گی اس لئے امام ابو یوسف کی اسی روایت پر فتویٰ متعین ہے[۱۷]

[۱۷] اختصار عن نشر العرف لابن عابدین ۲/۱۱۴ من مجموع رسائلہ

بہرحال جب عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ہم کہیں گے بات ابن عابدین ہی کی بات ہے۔
جاننا چاہیئے کہ مسائل فقہیہ کا ثبوت یا تو صریح نص سے ہوگا جیساکہ گذر چکا یا رائے اور اجتہاد سے ہوگا دوسری قسم کے اکثر مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے اگر ان کے زمانہ کا عرف اس کے خلاف ہوتا تو ان کا قول بھی برعکس ہوتا۔
اسی لئے فقہاء نے کہا کہ اجتہاد کی شرطوں میں ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادت سے اچھی طرح واقف ہو کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے اختلاف سے بھی بدلتے رہتے ہیں اہل زمانہ کا عرف بدلنے کی وجہ سے یا نئی ضرورتوں کے پیدا ہونے کی وجہ سے یا اہلِ زمانہ کے فساد کی وجہ سے کیونکہ اگر حکم پہلے ہی حال پر باقی رہے تو اس سے مشقت اور ضرر لازم آئے گا اور یہ شریعت

کے بنیادی قواعد تخفیف، تیسیر دفع ضرر وفساد کے خلاف ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہے تاکہ عالم مکمل نظام بہترین احکام پر باقی رہے اسی لئے تم مشائخ کو دیکھو گے کہ انھوں نے بہت سی جگہوں پر مجتہد کی ان نصوص کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد زمانہ کے عرف پر تھی اور ان کی یہ مخالفت اس یقین کے ساتھ ہے کہ یہ فقہاء مجتہدین اگر اس زمانہ میں ہوتے تو یہ بھی وہی کہتے جو ہم کہہ رہے ہیں فقہی قواعد کو سامنے رکھ کر۔ اسی قبیل سے تعلیم قرآن کے استیجار کے جواز کا فتویٰ ہے اور اس جیسے دوسرے فتادے ہیں کیونکہ معلمین کو جو وظائف صدر اول میں بیت المال سے ملا کرتے تھے وہ بند ہو گئے اگر معلمین بلا اجرت تعلیم میں مشغول ہوتے تو اس سے ان کا اور ان کے بال بچوں کا ضیاع لازم آتا اور اگر کسی پیشہ اور صنعت میں لگ جاتے تو اس سے دین اور قرآن کا ضیاع لازم آتا اسی لئے قرآن کی تعلیم پر اُجرت کا فتویٰ دیا اور اسی طرح امامت اور اذان پر بھی حالانکہ ابوحنیفہ ابویوسف محمد کا متفق علیہ مذہب عدم اخذ اجرت ہی ہے تاکہ قاضیوں کا فیصلہ بھی فتوے سے مل جائے لیکن ہمیں سلطان اور قاضی کی ضرورت نہیں لہذا علماء کی مبارک جماعت کی طرف سے اس کی ترجیح اور اس کی قبولیت کافی ہے، تمھارے اندر اس دور کے بڑے بڑے حنفی علماء موجود ہیں لہذا اس کی ترجیح کافی ہے لوگوں کے عرف کی وجہ سے، ضرورت شرعیہ کی وجہ سے، حاجت کی وجہ سے اور تعامل کی وجہ سے اور ان میں سے ہر ایک سے ظاہر مذہب کو چھوڑا جا سکتا ہے۔ جب تک کہ ظاہر عین نص نہ ہو بلکہ ان مسائل کے قبیل سے ہو جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور ہمارا مسئلہ مبحوثہ عنہا اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے اس کا بیان آچکا ہے لیکن ان حالات میں یہ فتویٰ عین مذہب کو اختیار کرنے کے مرادف ہے کیونکہ صاحبین کے قول کو مزارعۃ کے باب میں حاجت ہی کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے اور سترہ مسائل میں امام زفر کی رائے پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح فقہاء نے بیع شرب میں اہل بلخ کے قول کو مستقلاً راجح قرار دیا ہے پھر یہ کہ کسی ایک شہر کے عرف خاص کا اعتبار کرنا بھی مذہب حنفی کا ایک قول ہے اور قول ضعیف پر ضرورت کے وقت عمل کرنا جائز ہے۔ شذا العرف۔ ۱۴۳/۲۰۔
پس تمھارا عرف عام کے بارے میں کیا خیال ہے اس کے قائل ہمارے بعض اصحاب ہیں ابن عابدین اپنے رسالہ رسم المفتی کی نظم میں فرماتے ہیں۔

ولا یجوز بالضعیف العملُ ولا بہ یجاب من جا یسئل

الا لعامل لہ ضرورۃ او من لہ معرفۃ مشہورۃ

یعنی قول ضعیف پر نہ تو خود عمل کرنا جائز ہے اور نہ ہی سائل کو اس کے ساتھ جواب دینا جائز ہے

البتہ کسی عامل کیلئے جائز ہے اور ضرورت شرعیہ پیش آجائے یا اس شخص کے لئے اختیار کرنا جائز ہے جس کو معرفت مشہورہ حاصل ہو۔ لہٰذا امام زفر کی رائے پر فتویٰ کا تقاضا ضرورت بھی کرتی ہے لوگوں کے اعمال کو صحیح کرنا لغو ہونے بچانا بھی یہی چاہتا ہے اور قواعد میں گنجائش بھی ہے۔ اور اس لئے تاکہ مذہب حنفی لوگوں کی ضرورتوں کا ساتھ دے سکے اور حالات زمانہ سے دور نہ ہو اور ہم اپنی مراد کی تائید میں بہت ساری فروع کا ذکر بالتفصیل کر چکے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آپ جیسے لوگوں کی طرف سے امام زفر کی رائے کو ترجیح دینا قابل قبول ہوگا اور آپ حضرات کو معرفت مشہورہ حاصل ہے۔

○

فرع خامس

"بعض فقہی تصریحات جن میں منافع کو مال تسلیم کیا گیا ہے"

ہم نے جو منافع کو مال ماننے کا قول اختیار کیا ہے تو ہم نئے سرے سے مذہب میں شامل نہیں ہو رہے ہیں بلکہ فقہاء نے اپنے اپنے مواقع میں جو کچھ فرمایا ہے وہ اس عرف کی بنیاد پر ہے جو منفعت کو مال نہیں مانتا لیکن دوسرے موقعوں پر منافع کے لئے بدل کی تعیین بھی کی گئی ہے۔

اگر ایک طرف فقہاء نے منفعت کی معرفت کے مواقع کا ذکر کیا ہے جن کے ذریعہ اجارہ میں منافع کا عوض حاصل کیا جا سکے اور مندرجہ ذیل تین امور کے ذریعہ ان کی تحدید کی ہے۔

الف :- مدت اجارہ کی تعیین مثلاً :- رہائش اور زراعت

ب :- عمل کی تعیین و نامزدگی مثلاً :- کسی کپڑے کی سلائی اور رنگائی

ج :- اشارہ مثلاً :- اس غلہ کو فلاں مقام تک منتقل کرنا

"اختیار - ۲/۱۵ الکنز بشرح العینی ۲/۱۹۱"

تو دوسری طرف ایسے منافع بھی ہیں جن کا عوض بغیر اجارہ کے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے اور جنایت کی شکل میں ان کا ضمان دلایا جاتا ہے۔ اور ان کی تحدید مذکورہ بالا طریقوں کے بغیر کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کسی کا دانت توڑ دے تو اس کے قصاص کا مسئلہ۔

اس میں دانت کے چھوٹے بڑے ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ سب کی منفعت یکساں ہے مدارِ حکم دانت کی منفعت پر رکھا گیا۔ اور ہر طرح کے دانت کی دیت بھی یکساں قرار دی گئی۔ اور وجہ وہی ہے کہ ان کے منافع میں بھی یکسانیت ہے۔ اس لئے منافع ہی کو مدار بنایا گیا۔ اور عوض دینے دلانے میں منافع ہی کا لحاظ رکھا گیا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کسی کے ایسے ہاتھ کو ظلماً کاٹ دے جو پہلے سے ناکارہ یا کٹا ہوا تھا تو اس پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقطوع امید کا حق اس صورت میں بشکل قصاص متعین ہے۔ اور یہ حق قصاص مال میں اس وقت بدل جائے گا جبکہ وہ اپنا حق قصاص چھوڑ کر مال پر مصالحت کرے۔ اگر وہ مال کے ذریعہ مصالحت نہیں کرتا ہے تو پھر اس کا مال ہونا ساقط ہو جائے گا۔ (الاختیار ۵/۳۲۔

میں کہتا ہوں کہ قصاص مقتص سے اختیار کرنے کی صورت میں "مال" بن جاتا ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ جو لوگ منفعت کو مال مانتے ہیں ان کا یہ عمل شریعت کی نظر میں اور مذہب کی تصریحات میں قبول ہے۔ کیونکہ یہ مذہب میں موجود ہے اور مذہب کی تصریحات سے ماخوذ ہے۔

اگر کسی خاتون کی دونوں چھاتیاں کسی نے کاٹ دیں تو اس میں پوری دیت واجب قرار دی گئی ہے۔ اور وجہ اس کی یہ تبلائی گئی کہ ثدیین کے بغیر دودھ نہیں رک سکتا۔ تو ان کے نہ ہونے سے اِرضاع (شیر خوارائی) کی منفعت یکسر فوت ہوگئی۔ "الاختیار۔ ۵/۳۸"

ایسے ہی دونوں آنکھ ضائع کر دینے کی صورت میں پوری دیت کا وجوب اسی بنیاد پر ہے کہ دونوں آنکھوں کے نہ ہونے سے منفعت مکمل فوت ہوگئی یا جمال مکمل طور پر ضائع ہوگیا۔

"الاختیار۔ ۵/۳۸"

نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے خصیتین اور ذکر کو کاٹ دے۔ یا پہلے ذکر کو کاٹے پھر خصیتین کو قطع کر دے تو اس پر دوہری دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ قطع ذکر کے بعد بھی خصیتین کی منفعت باقی تھی اور وہ تھی منی اور پیشاب کا امساک۔

اور اگر پہلے خصیتین کو کاٹ دیا پھر ذکر کو تو خصیتین کے عوض میں تو دیت واجب ہوگی اور ذکر کے عوض میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

وجہ یہ ہے کہ خصیتین کے کاٹ دینے سے وہ خصی ہوگیا۔ اور خصی کا ذکر قطع کرنے کی صورت میں "حکومت عدل" کا اعتبار ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خصیتین کٹ جانے کی وجہ سے اس کی

منفعت تولید مختل ہو گئی۔ تو وہ شل ہاتھ کے حکم میں ہو گیا۔

فرمایا کہ: جو اعضاء چار اجزاء پر مشتمل ہیں ان میں سے ایک ضائع کر دینے سے رُبع دیت واجب ہوتی ہے اور وہ اعضاء ہیں آنکھوں کی پلکیں اور برونی ہیں ــــــــ کیونکہ ان کے ضائع ہونے سے جمال بھی پورے طور پر فوت ہو جاتا ہے اور جنس منفعت بھی۔ برونی کی منفعت آنکھ کو تنکوں وغیرہ سے بچانا ہے۔ اگر صرف پلکوں کو کاٹا ہے اور ان میں برونی (بال) نہیں ہے تو اس میں پوری دیت واجب ہوتی ہے۔ اور ایک پلک کاٹنے کی صورت میں رُبع دیت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں مل کر ایک عضو کے حکم میں ہیں، جیسے ناک اور مارن (ناک کا اگلا ملائم حصہ) مل کر ایک عضو ہے۔ ہر دانت میں دیت کا بیسواں ۱/۲۰ حصہ واجب ہو گا۔ اور اگر اکھڑا ہوا دانت اپنی جگہ پر دوبارہ جما دیا اور وہ اُگ آیا تو صرف مالی تاوان واجب ہو گا۔ یہی حال کان کا ہے کیونکہ وہ بھی منفعت اور جمال کے لحاظ سے اپنی پچھلی حالت پر لوٹ آتا ہے۔ لیکن اکھڑا ہوا کان دوبارہ جم نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ جڑ نہیں سکتا۔ تو اس کا اگنا نہ اگنا دونوں برابر ہے۔ حتیٰ کہ اس دوبارہ جمے ہوئے کان کو کوئی شخص اکھاڑ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔

اگر کسی شخص کے مار کی وجہ سے کسی کا دانت سیاہ پڑ جائے یا سرخ یا پیلا ہو جائے تو اس میں پورا تاوان واجب ہو گا کیونکہ سیاہ پڑ جانے کے بعد اس کی منفعت فوت ہو گئی۔ کیونکہ اب وہ جھڑ جائے گا اور اس سے اس کا جمال پورے طور پر فوت ہو جائے گا۔

اور اگر دانت پیلا پڑ جائے تو امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں "حکومت عدل" کا قول منقول ہے۔ کیونکہ پیلا پڑ جانا دانت کی منفعت کو بالکل زائل نہیں کرتا ہاں منفعت میں نقص ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا "حکومت عدل" (کسی عادل شخص کا فیصلہ) معتبر ہو گا۔

ڈاڑھی سے بھی کامل جمال حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سماء دنیا کے ملائکہ یوں کہتے ہیں "سبحان من زین الرجال باللحیٰ والنساء بالذوائب" پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں کو زلفوں سے مزین کیا۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے سر مونڈ دینے کی صورت میں جبکہ دوبارہ بال نہیں نکلا پوری دیت واجب قرار دی۔ امام ابوجعفر ہندوانی ڈاڑھی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ڈاڑھی مونڈ دینے کی صورت میں دیت اس وقت واجب ہو گی جبکہ ڈاڑھی بھری ہوئی ہو اور اس سے جمال پیدا ہوتا ہو۔ لیکن اگر ڈاڑھی میں صرف لٹیں ہوں اور ان سے جمال نہ پیدا ہوتا ہو تو کچھ واجب نہیں۔ اور اگر داڑھی اتنی بھری

ہوئی نہ ہو کہ نہ اس سے جمال پیدا ہوتا ہو نہ عیب پیدا ہوتا ہو تو اس میں "حکومت عدل" کا اعتبار ہوگا۔

"الاختیار۔ ۵/۳۸-۳۹"

مبحث دوم

بیع حقوق

"حق" کے اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہا جا چکا ہے کہ حقوق کی چند قسمیں ہیں: حقوق مالی، اور حقوق غیر مالی، اور کچھ حقوق کو مال قرار دینا اور دوسرے حقوق کو مال قرار نہ دینا، ہم نے جہاں تک غور کیا ہے یہی نصوص شارع کا تقاضا ہے اور یہی عام لوگوں کا عرف اور (تعامل) ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حق دین کو مالی حق مانا گیا ہے کیونکہ شارع نے اسکو یہی حیثیت دی ہے

(بقرہ: ۲۸۲)

اور یہی حال عرف اور تعامل کا ہے (بلکہ) اس پر ان کا اجماع ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے۔

اسی طرح متاخرین نے ذیل کے حقوق کا اعتبار کیا ہے جیسے: حق تصرف فی الاراضی الامیریہ (امیر کی طرف سے بطور جاگیر عطا کی ہوئی اراضی) اس کو بھی ایسا حق مانا گیا ہے کہ جس کا عوض لینا جائز ہے اسی طرح "تنازل" وغیرہ ہے۔

اسی طرح وظیفۂ عامہ سے تنازل کو قابل بدل حق تسلیم کیا ہے اور اسے جائز مانا ہے۔ تو یہ تمام چیزیں اور اس جیسی دیگر چیزیں عمل میں آچکی ہیں اس لئے کہ عرف، حاجت اور ضرورت نے ان کو جائز قرار دید یا ہے۔ اور اس کے لئے مجبور کر دیا ہے۔

اور جہاں اہل علم کی اس تقسیم کا تعلق ہے کہ وہ حقوق کو مجردہ اور غیر مجردہ میں تقسیم کرتے ہیں اور حقوق مجردہ کو بلا بدل ساقط کر دیتے ہیں اور دوسرے کو ساقط نہیں کرتے بلکہ اسے منتقل کر دیتے ہیں تو یہ تقسیم اعتباری ہے، اور اس کو کہاں تک اور کب تک "مجردہ" کا نام دیا جائے گا حقیقت میں تو یہ منتقل ہوتے ہیں، جب وہ زمین جس پر حق مرتب ہو رہا تھا اس کے مالک کے حوالے کر دی گئی اور اس میں کسی دوسرے کا کوئی حق نہ تھا تو گویا زمین پورے طور پر اس کی ہوگئی اور

اس کے تمام حقوق بھی اس کی طرف منتقل ہو گئے اور ساقط کرنے سے (دوسرے سے) یہ حقوق ساقط بھی ہو گئے لیکن حق کا اسقاط بذات خود نہیں ہوا (زمین کے تابع ہو کر ہوا ہے) ورنہ (اگر ہم یہ نہ تسلیم کریں) تو وہ حق موجود ہے زائل نہیں ہوا ہے۔ اور نہ ساقط کرنے سے ساقط ہو گا۔

اس سلسلے میں نہ نصوص مذہب مانع ہیں اور نہ اس کے قواعد جیسا کہ ہم منافع کے بیان میں ثابت کر چکے ہیں کہ حقوق کو مال تسلیم کرنا جائز ہے اور آمدنی کی غرض سے اس کو فروخت کرنا یا اس سے مسلسل نفع کمانا یا اسے کسی مالی مطالبے کے عوض دوسرے کی طرف منتقل کرنا۔

اس کے علاوہ حقوق کا سمیٹنا اور جمع کرنا کبھی سمیٹنے کے مستند طریقوں سے بھی ہوتا ہے۔ اور کوئی فکر جب مدوّن ہو جائے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ یہ فکر بذات خود فروخت ہو رہی ہے بلکہ جب وہ فکر قلمبند کر لی جاتی ہے اور مدون ہو جاتی ہے تو اس کا کاغذ پر مدون ہو جانا مدوِّن کے حسب منشأ اسے فروخت کرنے کا جواز پیدا کر دیتا ہے۔

اب آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اجرت ہے اس کے عمل اور اس کی محنت کشی کی اور معاوضہ ہے اس کے اس گھرے رہنے اور اس نتیجے تک پہنچنے کی خاطر خود پابند رکھنے کا جیسا کہ مدرس قرآن مجید کی اُجرت کا جواز متاخرین اسی اصول سے نکالتے ہیں، اسی طرح عام لوگوں کی ضروریات پورا کرنے کی خدمت پر مامور شخص کا معاوضہ یا مفتی اور قاضی کی اجرت کا معاملہ ہے کہ مفتی فتاویٰ لکھنے کی خاطر ایک مقام پر بیٹھے رہنے کا پابند ہے اور قاضی بھی محکمہ کے تقاضوں کی وجہ سے پابند ہے اور یہی حال مفکرین و موجدین کا ہے کہ ان کو بھی اپنے افکار و خیالات کو مدون کر کے انھیں حسبِ منشاء فروخت کرنے کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ لوگ (اپنے مدونہ مجموعے کے) متعدد نسخے تیار کریں گے (اور انھیں فروخت کریں گے تو یہ فروخت (درحقیقت) ان نسخوں کی ہو گی اور اس پر زمانۂ قدیم سے بلاد اسلامیہ میں عمل ہے۔ لیکن جہاں تک مؤلف و مصنف کے حق کا تعلق ہے اس کے افکار اور اس کے دلائل کے لحاظ سے اور ان کو محفوظ نہ کرنے کی صورت میں جو نقصان اسے لاحق ہو سکتا ہے تو یہ اس کا قابل ضمان حق ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں تاوقتیکہ عرف اس طور پر قائم ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں اصول اور قواعد میں اس کی گنجائش موجود ہے۔ بلکہ مذہب کی بعض نصوص اس پر صراحۃً بھی دلالت کرتی ہیں ——— مثال کے طور پر:

(۱) کسی کے زنان خانے میں جھانکنا آدمی کی عدالت کو ساقط کر دیتا ہے، اس کے حالات میں

آدمی کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے گھر میں محفوظ رہے خاص طور پر اس کی مستورات (پردے) میں رہیں،
سی حق کے ضائع کرنے کو شریعت نے ایک دوسری چیز کے بالمقابل قرار دیا ہے کہ مسلمان کے
حقوق میں سے ایک حق اس کے عوض میں ساقط کر دیا یعنی اس کی "عدالت" ساقط کر دی۔
یہ واضح دلیل ہے حقوق کا اعتبار کرنے اور اسے دیگر حقوق کے مقابلے میں رکھنے کی۔
(ب) شریعت نے طلاق قبل الدخول کی صورت میں نصف مہر لازم کی ہے یہ اس حق کی قیمت ہے کہ
جو اس کے لئے اب سے پہلے جائز نہیں تھا اور اب نکاح کے ذریعہ حاصل ہوگیا تھا اور عورت کی اس
ناگواری کا عوض ہے جو اسے اس خبر سے پہنچی ہے۔
(ج) متاخرین نے "بدل الخلو" (پگڑی) کو اوقاف میں جائز قرار دیا ہے اور اسے دوسرے کو فروخت
کرنا جائز قرار دیا ہے اور اس کو آپ کے اس فقہی ادارے نے بھی جائز رکھا ہے۔
(د) جنین جو کسی ماں کے پیٹ سے کسی ضرب کے نتیجے میں ضائع ہو جائے تو ضارب کی عاقلہ پر
اس کا حق آتا ہے۔ اس لئے کہ ولادت تک بچے کو پیٹ میں رکھنا عورت کا شرعی اور ثابت حق
ہے اس کے ساتھ جب زیادتی ہوئی تو شریعت نے اس کا ایک مقابل اور بدل تجویز فرمایا جو کہ
خلاف قیاس اور خلافِ معمولِ اہلِ جاہلیت ہے۔
(قاعدہ یہ ہے کہ) جس نے کسی (حاملہ) عورت کو مارا اور اس سے مردہ بچہ ساقط ہوا اس کی وجہ
سے ضارب کی عاقلہ پر پچاس دینار ادا کرنا لازم ہوگا بچہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔
قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ کیا جاتا کیونکہ اس ضرب سے قبل) بچہ کی زندگی
یا موت کے متعلق کوئی علم نہیں اور ظاہر کے تقاضے سے کسی پر کچھ لازم نہیں کیا جا سکتا (یعنی یہ کہنا
کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس تعدی سے قبل زندہ ہوگا "کسی کے ذمہ کوئی تاوان واجب کرنے کیلئے
کافی نہیں) لیکن یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اس واقعہ کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کے ایک لکڑی مار دی تھی نتیجۃً
اس کے پیٹ سے مردہ بچہ ساقط ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضاربہ کی عاقلہ پر ایک غلام
یا باندی یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم قرار دیا جو کہ پانچسو ہوتی تھی، اس واقعہ میں یہ وضاحت نہیں
طلب کی گئی تھی کہ بچہ لڑکا تھا یا لڑکی۔ دوسرے یہ کہ جنین کے متعلق ذکر یا انثیٰ کا پتہ لگانا دشوار بھی
ہوتا ہے اس لئے دفع حرج کی خاطر اس کا اعتبار ختم کر دیا گیا:
اور ایک روایت میں یہ ہے کہ اس (مضروبہ) عورت نے مردہ جنین ساقط کیا اور پھر خود بھی مر گئی۔

اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضاربہ کی عاقلہ پر دیتہ اور بچہ کا مالی عوض لازم فرمایا۔ یہ واقعہ المغنی (لابن قدامہ) میں ذکر کیا گیا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ جنین کے چچا نے یہ عرض کیا کہ اس کے (سر پر) بال آچکے تھے۔ پھر ضاربہ کے والد کھڑے ہوئے اور ایک روایت کے مطابق اس کے بھائی عمران بن عویمر اسلمی کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہم کیسے پتہ لگا سکتے ہیں ایسے جنین کے متعلق جس نے نہ کچھ کھایا نہ پیا نہ وہ چیخا نہ رویا، ایسے (جنین) کا خون تو رائگاں جانا چاہیئے۔ (اصل عربی عبارت ایک خاص انداز سے مسجع ہے) اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ تو کاہنوں کا سا سجع ہے (پھر مقدمہ کا فیصلہ دیا کہ) اس میں ایک غلام یا ایک باندی دینا ہوگی۔ یہ روایت اسی طرح محمد بن مسلمہ نے بھی روایت کی ہے۔

(ھ) اسی طرح جب کوئی شخص شارع عام کی طرف کو کوئی روشن دان یا پرنالہ جاری کرتا ہے تو اس کا ہٹانا جائز ہوتا ہے اس لئے کہ یہ ایک مشترک حق ہے۔

اور اگر وہ کسی کے اوپر گر گیا اور اس کی موت ہوگئی تو اس کی دیت اس (پرنالہ وغیرہ نکالنے والے کی عاقلہ پر آئے گی اس لئے کہ اس نے ایک ایسے عام راستے کو اپنے لئے مشغول کیا تھا کہ اس کا اسے حق نہ تھا ——————— (الاختیار ۵/۴۵)

(و) اسی طرح ہم فقہاء کی تصریحات میں یہ دیکھتے ہیں کہ:

اگر کسی کی دیوار شارع عام کی طرف جھکی ہوئی تھی اور ایک مسلمان یا ذمی نے اسے گرا دینے کا مطالبہ کیا اور اس (صاحب دیوار) نے اتنی مدت تک اسے نہ گرایا کہ اتنی مدت میں گرانا ممکن تھا حتیٰ کہ وہ دیوار گر گئی تو (اگر اس سے کسی کو نقصان ہوا ہے تو) یہ ضمان کا ذمہ دار ہوگا۔

حالانکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ضمان اس پر نہ آئے کیونکہ دیوار کا جھکاؤ یا فضا کو مشغول کرنا اس کے کسی فعل کا نتیجہ نہیں لہٰذا نہ وہ قاتل ہے اور نہ وہ قتل کا سبب بنا ہے لہٰذا اس پر ضمان نہ آنا چاہیئے۔

استحسان یہ کہتا ہے کہ فضا اس کی دیوار کی وجہ سے مشغول ہوئی ہے اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ اس میں سب لوگ حصہ دار ہیں ——————— (الاختیار ۵/۴۶)

(ز) جیسا کہ مبسوط میں ہے کہ سلطان کے لئے یہ جائز ہے کہ ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے سے مال وصول کرنے کے علاوہ اس کو تعزیر بھی کرے جیسا کہ اضرار تاخیر پر ضمان وصول کیا جاتا ہے۔

——————— (المبسوط ۳/۱۲۸)

اور یہ یعنی صاحب مال کا حق اس کا حق وصول کرنے کے بارے میں قابل عوض ہے یعنی اس کا عوض لینا

جائز ہے۔
(ح) امام محمد بن حسن شیبانی سے مروی ہے کہ قابلِ اندمال زخموں میں زخمی کو جس قدر تکلیف پہنچی ہے اسی کے بقدر حکومتِ عادلہ (زخم دینے والے کے ذمے رقم) واجب کرے گی۔ (المبسوط ۲٦/ ۸۱)
اور انسان کا ہے حق کہ وہ امن و اطمینان کے ساتھ زندہ رہے اور کوئی شخص اس کی تکلیف اور ایذارسائی کا ذریعہ نہ بنے اس کا بدل ایک مالی حق تجویز کیا گیا اور تعزیری عقوبات اس کے علاوہ ہیں (ان کا معاملہ اس سے آگے ہے)

اور حکومت عادلہ کے اکثر احکام کا بدل مال کی شکل میں ہی واجب کیا جاتا ہے، بلکہ ایک دوسری حیثیت سے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انسان جو منفعت امن و راحت کی دیتا ہے اس کے مقابل (کوئی نہ کوئی) مال تجویز کیا جاتا ہے اور یہ جائز ہے اور یہ دونوں شکلیں جائز ہیں۔
(ط) اور انسان کو زندگی کا جو حق حاصل ہے اس کا عوضِ مالی زکاۃ ہے اور جو زکات سے زائد ہے محتاجوں کے لئے اس کا بھی مطالبہ ہے ....

اور یہ ایک واضح بات ہے اس کے لئے نصوص و دلائل نقل کرنے کی حاجت نہیں۔
(ی) اسی طرح مہمان کا حق مہمانی ہے اور آثار میں آتا ہے کہ وہ اس کے حصول کے لئے مقاتلہ کرسکتا ہے اس کے لئے بھی نصوص نقل کرنے کی حاجت نہیں یہ بات معلوم و معروف ہے۔
اگر اس طرح کے شواہد تلاش کرنے کے لئے ہم اہل علم کے بیانات تلاش کریں تو بے شمار چیزیں ملیں گی۔

لہٰذا اہل علم کے فتاویٰ کے ذریعہ مذہب کا دائرہ وسیع کرنے میں پیش قدمی کرنے کی ضرورت ہے حقوق کو جب عُرف نے مال اور مال متقوم قرار دیا ہے تو ہمیں بھی اس کو خوش آمدید کہنا چاہیئے (اس لئے عرف کی رہنمائی بہت سے معاملات میں مقبول ہوتی ہے) بالخصوص جبکہ شریعت کی کوئی نص اس کی مخالفت بھی نہیں کر رہی ہے۔ اور قواعد میں وسعت موجود ہے۔

ہم قانون دانوں کی طرح یہاں کوئی فیصلہ کرنے کے درپے نہیں ہیں بلکہ ہم اہل اسلام کا طریقۂ تحقیق مسائل کا ہے اگر ہم اپنی تحقیق کے نتیجے میں جواز تک پہنچتے ہیں تو کافی ہے اور تفریع در تفریع میں غلو سے کام لینا بے فائدہ ہے۔ اگر حاضرین اسی مسئلے پر مزید گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو وہ باہم گفتگو جاری رکھیں۔



بیع کے انعقاد کی شرط کے ضمن میں فتاویٰ عالمگیری میں حسب ذیل صراحت ملتی ہے۔

ومنھا فی البدلین وھو قیام المالیۃ حتیٰ لا ینعقد متی عدمت المالیۃ ھکذا فی محیط السرخسی[1]

بدلین کا مال ہونا ضروری ہے اگر مالیت نہ پائی گئی تو بیع صحیح نہ ہوگی۔

حقوق کی بیع پر بحث سے پہلے تحقیق وجستجو کے دوران ہمارے سامنے کئی ایسے مسائل آتے ہیں کہ اگر ان پر غور وخوض نہ کیا جائے تو حقوق کی بیع کے سلسلہ میں ہمیں کسی اہم نتیجہ تک پہونچنے میں دشواری ہوگی۔ اس لئے آئندہ صفحات میں میں ان قابل توجہ مسائل پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا۔ اس سلسلہ میں درج ذیل امور قابل تحقیق ہیں۔

مال:

نقہائے احناف کی تصریح کے مطابق بیع میں بدلین کا مال ہونا شرط ہے۔ اس لئے عدم مالیت کی صورت میں بیع صحیح نہ ہوگی۔ جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری کی درج بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بات تحقیق طلب ہے کہ مال کا اطلاق نقہاء احناف کے یہاں کن چیزوں پر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں حسب ذیل صراحتیں ملتی ہیں۔

(۱) المال ما یمیل الیہ الطبع ویجری فیہ البذل والمنع[2] مال وہ ہے جس کی طرف میلان طبع ہو اور جس کے بذل ومنع کا رواج ہو۔

(ب) المال ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ[3] مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ۲/۳

[2] ردالمحتار ۵۲/۵

[3] ردالمحتار ۵۱/۵ نقلاعن التلویح والبحرالرائق ۲۵۶/۵

مائل ہوتی ہو اور جس کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ بھی کیا جا سکتا ہو۔

(ج) المال موجود یمیل الیہ الطبع ویجری فیہ البذل والمنع فانہ یخرج بالموجود المنفعة۔[۴]

مال وہ ہے جو موجود ہو اور اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اس میں بذل و منع کا رواج ہو، موجود کی شرط سے منفعت پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔

(د) وحق التعلی لیس بمال لان المال عین یمکن احرازھا وامساکھا[۵] حق تعلی مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جو عین (مادہ شے جس کا خارج میں وجود ہو) اور اس کا احراز وامساک ممکن ہو۔

(ہ) والمالیة انما ثبت بتمول الناس کافة أو بتقوم البعض والتقوم یثبت بھا وباباحة الانتفاع لہ شرعا فما یکون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا یکون مالا کحبة حنطة فما یکون مالا بین الناس ولا یکون مباح الانتفاع لا یکون متقوما کالخمر[۶]

مالیت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب تمام انسان یا بعض افراد اس کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھیں اور تقوم کے لئے اس کے ساتھ ساتھ دوسری شرط بھی ہے اور وہ یہ کہ شرعًا اس سے انتفاع جائز ہو، تو جو چیز مباح الانتفاع ہو لیکن لوگوں کے نزدیک قابل ادخار نہ ہو تو وہ مال نہ ہوگا جیسے گیہوں کا ایک دانہ، اور جو چیز لوگوں کے نزدیک مال ہو اور شرعًا اس سے انتفاع جائز نہ ہو تو وہ چیز متقوم نہ ہوگی جیسے شراب۔

(و) والمتقوم ما یباح الانتفاع بہ شرعا وغیر المتقوم مالا یباح الانتفاع بہ شرعًا[۷]

(شرعی اصطلاح میں) متقوم وہ ہے جو شرعًا مباح الانتفاع ہو اور غیر متقوم وہ ہے جس سے شرعًا انتفاع جائز نہ ہو۔

(ز) اذا حلف انسان انہ لا مال لہ ولم یکن لہ الا دیون لا یعتبر حانثا فی یمینہ سواءًا کان مدینہ مفلسًا أو غنیا ملیئًا[۸]

اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور اس کے پاس صرف وہ دین ہو جو لوگوں کے ذمہ ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا چاہے قرضدار مفلس ہو یا مالدار۔

---

[۴] ردالمحتار ۵/۵۱ نقلا عن الدرر شرح الغرر

[۵] ردالمحتار ۵/۵۲ [۶] البحرالرائق ۵/ ۲۵۷-۲۵۶

[۷] الدرالمختار باب البیع الفاسد [۸] الدرالمختار - کتاب الایمان ۳/۱۳۸

مال کی اوپر مختلف تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ ان تعریفات پر غور کرنے سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں.

فقرہ (ا) کی تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) میلان طبع (۲) اور بذل ومنع کا رواج

فقرہ (ب) کی تعریف سے بھی دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) میلان طبع (۲) اور ادخار۔

فقرہ (ج) کی تعریف سے تین باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) موجود ہونا (۲) میلان طبع (۳) بذل ومنع کا رواج۔

فقرہ (د) کی تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) عین یعنی مادی شے ہونا (۲) اور قابل احراز وامساک ہونا۔

فقرہ (ہ) کی صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مال میں مالیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دو شرطیں پائی جاتی ہیں۔ (۱) پوری نوع انسانی یا اس کے بعض افراد اس شے کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھیں۔ (۲) اور وہ چیز شرعاً قابل انتفاع ہو۔

فقرہ (ز) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ دین کی رقم مدین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا اس لئے اس پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔

درج بالا تمام تعریفات کی روشنی میں فقرات (اُ) تا (ز) کے پس منظر میں یہ بات صاف طور پر ہمارے سامنے آتی ہے کہ فقہائے احناف نے مال کے سلسلہ میں (اُ) میلان طبع اور (ب) عینیت (یعنی مادی شے ہونا اور قابل ادخار وامساک ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور عرف کو اس کا مدار بنایا ہے گویا مال نام ہے میلان طبع، عینیت اور عرف کے مجموعہ کا یعنی ہر وہ مادی شے جس کا خارج میں وجود ہو یعنی مادی شے ہو اور عرفاً قابل ادخار ہو اور اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اس پر مال کا اطلاق ہوگا۔

یہاں ایک بات قابلِ غور ہے کہ فقہاءِ احناف نے مال کے سلسلہ میں میلان طبع اور عینیت (ادخار) کی شرط کیوں رکھی ہے۔ کیا اس سلسلہ میں قرآن وحدیث میں کچھ ایسی صراحتیں ملتی ہیں یا عرف کو انہوں نے مدار بنایا ہے۔

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اشعار عرب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان تینوں مصادر میں جہاں بھی مال کا ذکر آیا ہے وہاں اس سے مراد مادی چیز ہی لی گئی ہے غیر مادی شے پر مال کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ قرآنِ کریم

اور احادیث نبویہ نے بھی مال کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا ہے یعنی جن چیزوں پر اس زمانہ میں مال کا اطلاق ہوتا تھا ان ہی چیزوں پر شریعت اسلامیہ نے مال کا اطلاق کیا ہے اگرچہ چند استثنارات ہیں جن کی ہم آئندہ صفحات میں صراحت کریں گے۔

اہل لغت نے اس کی صراحت کی ہے کہ اہل بادیہ کے نزدیک مال کا اطلاق چوپایوں پر ہوتا ہے اسی طرح جب وہ کہتے تھے کہ فلان ذہب الیٰ مالہ تو اس سے یہ مراد لیتے تھے کہ وہ اپنی جائیداد یا اپنے اونٹوں کی طرف گیا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اہل بادیہ اور عرب مال کا اطلاق مادی اور قابل ادخار شے پر کرتے تھے[۹]

ایک جاہلی شاعر کہتا ہے[۱۰]

و للمال عندی الیوم راع وکاسب آج میرے مال کے چرانے والے اور خادم موجود ہیں۔

اس شعر سے بھی واضح ہے کہ شاعر نے مال کا اطلاق مادی شے ہی پر کیا ہے اس لئے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے جانوروں کے چرانے کے لئے راعی موجود ہیں اور میری جائیداد غیر منقولہ کھیتی، باغات وغیرہ میں کام کرنے والے خادم موجود ہیں۔

دوسرا جاہلی شاعر کہتا ہے[۱۱]

فاذا سکرت فاننی مستہلک

مالی وعرضی وافر لم یکلم

میں جب نشہ میں ہوتا ہوں تو اپنا مال خرچ کرتا ہوں، لیکن میری عزت پامال نہیں ہوتی بلکہ وہ باقی رہتی ہے۔

اس سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے مادی شے پر ہی مال کا اطلاق کیا ہے۔

حضرت حسان بن ثابت فرماتے ہیں[۱۲]

وان أله ذا مال کثیر اجد بہ

وانہ یقتصر عودی علی الجھد یحمد

---

[۹] [۱۰]

[۱۱] [۱۲]

اگر میرے پاس بہت سارا مال ہو تو میں اسے لوٹا دوں گا۔ اور اگر اس وجہ سے نقر و فاقہ کی نوبت آجائے تو لوگ تعریف کریں گے۔

اب قرآن کریم کی تصریحات ملاحظہ ہوں۔ ارشاد خداوندی ہے۔

ویل لکل همزة لمزة الذی جمع مالا وعدده یحسب ان ماله اخلده [۱۳]

تباہی ہے ہر عیب جو نکتہ چین کے لئے جو اپنا مال جمع کرتا ہے اور اسے گن گن کر رکھتا ہے۔ گمان کرتا ہے کہ یہ مال اسے سدا زندہ رکھے گا۔

وابتلوا الیتامیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم ولا تاکلوها اسرافا وبدارا ان یکبروا [۱۴]

واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین [۱۵]

قرآن کریم میں کم و بیش چھیاسی مقامات پر لفظ مال کا ذکر آیا ہے اور سیاق و سباق سے عینی چیزوں پر ہی مفسرین نے مال کا اطلاق کیا ہے۔ نزول قرآن کے وقت مادی قابل ادخار چیزوں پر ہی مال کا اطلاق ہوتا تھا اس لئے قرآن نے ان ہی معانی میں مال کا استعمال کیا۔

اب ہم دیکھیں گے کہ احادیث میں کن معانی میں مال استعمال ہوا ہے۔

عن سعد بن ابی وقاص قال جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعودنی وانا بمکۃ وھو یکرہ ان یموت بالارض التی ھاجر منھا فقال یرحم اللہ ابن عفراء، قلت یارسول اللہ اوصی بمالی کلہ قال لا، قلت فالشطر قال لا، قلت فالثلث قال الثلث والثلث کثیر انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیراً من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس [۱۶]

سعد بن وقاص سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں میری عیادت کے لئے تشریف لائے۔ انہیں (سعد بن ابی وقاص) یہ بات ناپسند تھی کہ وہ اس جگہ وفات پائیں جہاں سے انھوں نے ہجرت کی تھی۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ اللہ ابن عفراء پر رحم فرمائے۔ میں نے عرض کیا کہ میں اپنے سارے مال کے سلسلہ میں وصیت کر جاؤں

---

[۱۳] سورۃ همزہ

[۱۴] سورۃ النساء: ۶

[۱۵] سورۃ النساء: ۲۴

[۱۶] بخاری کتاب الوصایا

آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ پھر نصف مال کی حد تک۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ پھر ایک تہائی مال کی۔ آپ نے فرمایا ہاں، ایک تہائی کی حد تک اور ایک تہائی بھی بہت ہے۔ تو اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جائے یہ بات اس سے بہتر ہے کہ انھیں محتاج چھوڑے کہ وہ لوگوں سے مانگتے پھریں۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من قتل دون مالہ فھو شہید [۱۷]

عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص اپنی مال کی حفاظت میں مارا گیا وہ شہید ہے

عن ابی ھریرۃ قال جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ ارایت ان جاء رجل یرید اخذ مالی قال فلا تعطہ مالک قال ارأیت ان قاتلنی قال قاتلہ قال ارأیت ان قتلنی قال فانت شہید قال ارأیت ان قتلتہ قال ھو فی النار [۱۸]

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا اے رسول اللہ آپ کی کیا رائے ہے اگر میرے پاس کوئی آدمی میرا مال چھیننے کے ارادہ سے آئے۔ آپ نے فرمایا تو تم اس کو اپنا مال نہ دو اس نے کہا اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے تو آپکا کیا خیال ہے۔ آپ نے فرمایا تم بھی اس سے لڑائی کرو اس نے کہا اگر وہ مجھے قتل کر دے تو؟ آپ نے فرمایا تم شہید ہوگے۔ اس نے کہا اگر میں اس کو قتل کر دوں تو آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا وہ جہنم میں جائے گا۔

قال کعب بن مالک قلت یارسول اللہ ان من توبتی أن انخلع من مالی صدقۃ الی اللہ ورسولہ قال امسک علیک بعض مالک فھو خیر لک قلت فانی امسک سھمی الذی بخیبر [۱۹]

---

[۱۷] بخاری ابواب المظالم والقصاص باب من قتل دون مالہ، مسلم کتاب الایمان

[۱۸] مسلم، کتاب الایمان باب الدلیل علی من قصد اخذ مال غیرہ بغیر حق

[۱۹] بخاری کتاب الزکوٰۃ۔ باب لاصدقۃ الا عن ظھر غنی۔

کعب بن مالک کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول میں نے توبہ کرتے وقت یہ بھی طے کیا ہے کہ میں اپنے سارے مال سے اللہ اور اس کے رسول کے لئے صدقہ کے طور پر دست بردار ہو جاؤں۔ آپ نے فرمایا کہ اپنے مال کا ایک حصہ اپنے پاس روک لو کیونکہ یہ تمہارے لئے بہتر ہوگا۔ میں نے کہا کہ مجھے خیبر میں جو حصہ ملا ہے اسے میں روک لیتا ہوں۔

عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول لاحسد الا فی اثنین رجل اعطاہ الله مالا فسلطہ علی ھلکتہ فی الحق ورجل اعطاہ الله حکمۃ فھو یقضی بھا ویعلمھا [۱۰]

ابن مسعود سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ کسی سے رشک کرنا ٹھیک نہیں ہے، بجز دو آدمیوں کے۔ ایک وہ جسے اللہ نے مال عطا کیا اور اس مال کو حق کے مطابق خرچ کرنے کی توفیق دی، اور دوسرا وہ آدمی جسے اللہ نے حکمت سکھائی تو وہ اس کے مطابق فیصلے کرتا اور لوگوں کو اس کی تعلیم دیتا ہے۔

درج بالا احادیث پر بھی غور کرنے سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ ان میں جہاں بھی مال کا ذکر آیا ہے ان کا اطلاق مادی چیزوں پر ہی کیا گیا ہے لیکن اسی کے ساتھ احادیث کے ذخیرہ میں بعض ایسی بھی حدیثیں ملتی ہیں جن میں مال کا اطلاق غیر مادی شے یعنی معنوی شے پر کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی شادی ان کے حفظ قرآن کے عوض کی یعنی حفظ قرآن کو مہر بنایا۔ حالانکہ نکاح میں مہر کے سلسلہ میں ان تبتغوا باموالکم کی صراحت ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

زوجتکھا بما معک من القرآن [۱۱] تمہارے قرآن کے بدلہ میں نے اس سے تمہاری شادی کی۔

اس طویل گفتگو سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء احناف نے مال کے لئے عینیت

---

[۱۰] بخاری۔ کتاب الزکوٰۃ۔ باب انفاق المال فی حقہ

[۱۱] روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام ۱ / ۴۵۳

(مادی اور قابل ادخار ہونا) کی جو شرط لگائی ہے وہ قرآن کریم، احادیث نبویہ اور عربی دواوین ولغت کے اطلاق کی روشنی میں لگائی ہے۔

اس اصول کے پیش نظر غیر مادی چیزوں پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔ چنانچہ فقہاء احناف کی درج ذیل صراحتوں سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے۔

(أ) منفعت:۔

منافع غیر مادی ہوتے ہیں اس لئے منافع پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔ اس لئے منافع کی بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ شامی میں اس کی صراحت ہے۔

ولا یرد ان المنفعة تملك بالاجارة لان ذلك تمليك لا بيع حقيقة ولذا قالوا ان الاجارة بيع المنافع حكما اى ان فيها حكم البيع وهو التمليك لا حقيقة [۲۲]

(ب) دین:

دین پر مال کا اطلاق نہ ہوگا اس لئے کہ دین کی رقم مدین کے ذمہ واجب الادا ہوتی ہے جس کا خارج میں مادی وجود نہیں ہوتا۔ درج ذیل عبارت اس پر شاہد عدل ہے۔

واذا حلف انسان انه لا مال له ولم يكن له الا ديون لا يعتبر حانثا [۲۳]

(ج) اسی طرح حقوق مجردہ پر مال کا اطلاق نہ ہوگا جیسے حق تعلی، حق شفعہ، حق مرور وغیرہ۔

(۱) حق تعلی:

حق تعلی کے بارے میں علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں۔

واذا كان السفل لرجل وعلوه لآخر فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه لم يجز لان المبيع حينئذ ليس الا حق التعلى وحق التعلى ليس بمال لان المال عين يمكن احرازها وامساكها ولا هو حق متعلق بالمال بل هو حق متعلق بالهواء وليس الهواء مالا يباع [۲۴]

---

[۲۲] ردالمحتار ۵/۵۱ [۲۳] شرح الدر المختار، كتاب الايمان ۳/۱۳۸

[۲۴] ردالمحتار۔ ۵/۵۲ بحواله فتح القدير

(۲) حق شفعہ

اسی طرح حق شفعہ پر بھی مال کا اطلاق نہ ہوگا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی فرماتے ہیں۔

وان صالح من شفعۃ علیٰ عوض بطلت الشفعۃ ورد العوض لان حق الشفعۃ لیس بحق متقرر فی المحل بل مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنہ [۲۵]

قال فی العنایۃ۔ حق الشفعۃ حق انہ یتملک وذلک لیس بحق فی المحل قبل التملک فاخذ البدل فی مقابلۃ ما لیس بشئ ثابت فی المحل وذلک رشوۃ وحرام۔[۲۶]

(۳) حق مرور:

اسی طرح حق مرور پر بھی مال کا اطلاق نہیں ہوگا۔

واذا کان لرجل ظلۃ علیٰ طریق او میزابہ فخاصمہ رجل واراد ان یطرحہ فصالحہ علیٰ مال فہذا لا یخلو من وجہین، اما ان یکون الطریق نافذاً او اما ان لا یکون نافذاً فاذا کان نافذاً فخاصمہ رجل من المسلمین واراد طرحہ فصالحہ علیٰ مال فالصلح باطل لان رقبۃ الطریق النافذ لا تکون ملکاً لاحد من المسلمین وانما لہم حق المرور وانہ لیس بحق ثابت فی رقبۃ الطریق بل ھو عبارۃ عن ولایۃ المرور وانہ صفۃ المار فلا یجوز الصلح عنہ [۲۷]

منفعت:

منفعت کی بحث بہت ہی دلچسپ اور معرکۃ الآرا بحث ہے۔ فقہاء احناف منفعت پر مال کا اطلاق نہیں کرتے ہیں کیونکہ منفعت کوئی ایسی مادی شے نہیں جس کا خارج میں وجود ہو بلکہ یہ ایک غیر مادی شے ہے۔ جو وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ بتدریج انسان کو حاصل

---

[۲۵] فتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ص ۳۶۰

[۲۶] عنایہ

[۲۷] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۶/ ۴۹

ہوتی ہے[۲۸]

اس لئے فقہاء احناف منفعت کو ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے اس جگہ میری کوشش ہوگی کہ ملک کے مفہوم کو فقہاء احناف کے اقوال کی روشنی میں متعین کیا جائے۔

اس سلسلہ میں ملک کی متعدد تعریفیں ملتی ہیں۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

(ا) الملك قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف الا لمانع [۲۹]

ملکیت تصرف کر سکنے کا اختیار ہے جس کا منبع شارع کا اذن ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔

علامہ عبدالنبی احمد نگری فرماتے ہیں۔

(ب) الملك اتصال شرعي بين الانسان وبين شئ يكون سببا لتصرفه ومانعا عن تصرف غيره [۳۰]

علامہ مصطفیٰ الزرقا شامی فرماتے ہیں۔

(ج) الملك هو اختصاص حاجز شرعا يسوغ لصاحبه التصرف الا لمانع [۳۱]

ملکیت اس طرح مخصوص کر لینے کا نام ہے جو شریعت کی رو سے تصرف غیر سے محفوظ کر دے ایسا کرنے والا خود تصرف کا مجاز ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔

درج بالا تعریفات کے مطابق ملکیت کا اطلاق "اعیان" "منافع" اور "حقوق" پر یکساں ہوگا۔ اس لئے کہ ان تینوں چیزوں پر شریعت نے انسان کو تصرف کا اختیار دیا ہے الا یہ کہ کوئی مانع وجود ہو۔

اسی طرح "اعیان" پر "مال" اور "ملکیت" دونوں کا اطلاق ہوگا کیونکہ اعیان کا مادی خارجی وجود بھی ہے اور اس پر شریعت نے انسان کو تصرف کا اختیار بھی دیا ہے۔

اور "منافع" اور "حقوق" پر ملکیت کا اطلاق ہوگا۔ مال کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ ان کا خارجی مادی وجود نہیں ہوتا۔ ہاں شریعت نے ان پر انسان کو تصرف کا اختیار دیا ہے۔ اس اصول

---

[۲۸] بدائع الصنائع۔ ۸/۱۲۵

[۲۹] الاشباه والنظائر ص ۶۰۵

[۳۰] جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ۳/۳۲۲ [۳۱] المدخل الفقهي العام : ۳/۳۲

کی بنا پر منفعت اور حقوق کی بیع جائز نہ ہوگی۔

کیا منفعت پر مال کا اطلاق کیا جاسکتا ہے؟

اب یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ فقہاء احناف کے اقوال کی روشنی میں منافع پر مال کا اطلاق کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

اس سلسلہ میں متقدمین احناف کے نزدیک صرف عقد اجارہ کی حد تک منفعت پر اعیان کا اطلاق ہوگا۔ اس لئے کہ عقد اجارہ خلاف قیاس ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ان ماورد علی خلاف القیاس فغیرہ لایقاس علیہ۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ کاسانی فرماتے ہیں۔

الاجارۃ جائزۃ عند عامۃ العلماء وقال ابوبکر ابن الاصم انھا لاتجوز والقیاس ماقالہ لان الاجارۃ بیع المنفعۃ والمنافع للحال معدومۃ والمعدوم لایحتمل البیع فلا یجوز اضافۃ البیع الی مایوخذ فی المستقبل کاضافۃ البیع الی اعیان توخذ فی المستقبل فاذا لاسبیل الی تجویزھا لا باعتبار الحال ولا باعتبار المال [۴۳]

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قیاس کی روشنی میں عقد اجارہ کے جواز کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عقد اجارہ میں منفعت عقد اجارہ کے وقت معدوم ہے اور شے معدوم کی بیع جائز نہیں اور چونکہ منفعت پر مال کا اطلاق درست نہیں اس لئے بھی عقد اجارہ جائز نہ ہوگا۔ یعنی عدم وجود منفعت وقت عقد اجارہ اور عدم مالیت دو چیزیں ایسی ہیں جن کی بنا پر قیاساً عقد اجارہ کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ کاسانی نے فرمایا: "فاذن لاسبیل الی تجویزھا لا باعتبار الحال ولا باعتبار المال۔"

لیکن اس کے باوجود عقد اجارہ مشروع ہے۔ امام ابوزید عبداللہ ابن عمر دبوسی فرماتے ہیں۔

الاصل عند الامام الشافعی ان المنافع بمنزلۃ الاعیان القائمۃ وعندنا

---

[۴۳] بدائع الصنائع: ۴/۱۷۴

بمنزلة الاعيان فی حق جواز العقد علیها لا غیر، ای عقد الاجارۃ [۳۳]

اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ مصطفےٰ الزرقاء فرماتے ہیں۔

ان المنافع لیست ذات قیمۃ فی نفسہا وانما ورد تقویمہا بعقد الاجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ [۳۴]

اس نظریہ کی بنیاد پر شئے مغصوب کے منافع کے ضمان اور عدم ضمان کا ایک اہم مسئلہ سامنے آتا ہے۔ فقہائے احناف کے نزدیک شئے مغصوب کے منافع کے اجر مثل کا غاصب ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مال متقوم نہیں ہے (صرف عقد اجارہ اس کی استثنائی شکل ہے) اور غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہوا ہے۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے امام دبوسی فرماتے ہیں۔

قال علماؤنا ان من غصب دارا فسکنہا سنین لا اجرۃ علیہ وعند الامام الشافعی تجب علیہ قیمۃ المنافع وھی الاجرۃ۔ لان المنافع عندہ بمنزلۃ الاعیان القائمۃ کما لو غصب عیناً من الاعیان فاستہلکہا فانہ یضمن قیمتہا [۳۵]

متاخرین احناف اور منفعت پر اعیان کے اطلاق کی گنجائش

لیکن متاخرین احناف نے اس قاعدہ کو علی الاطلاق تسلیم نہیں کیا۔ کیونکہ اس قاعدہ کو نبھانے کی شکل میں بعض ایسی پیچیدگیاں پیدا ہوگئیں جن کی تلافی کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں تھی کہ اس قاعدہ کے اطلاق کو محدود کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ شئے مغصوب کے منافع کے اجر مثل کا غاصب ضامن نہ ہوگا مگر درج ذیل صورتوں میں غاصب ضامن ہوگا۔ جبکہ وہ "مال یتیم" ہو یا "موقوفہ جائیداد" ہو "وہ اموال جو نفع اندوزی کے لئے مخصوص ہوں"۔ اب ان چیزوں پر غاصبانہ قبضہ کرنے کی شکل میں غاصب اجر مثل کا ضامن ہوگا [۳۶]

گویا ان تین استثنائی شکلوں میں متاخرین احناف کے نزدیک منافع، اعیان کی طرح

---

[۳۳] تاسیس النظر، ص ۶۳

[۳۴] المدخل الفقہی العام: ۳/۲۰۵ [۳۵] تاسیس النظر للدبوسی، ص ۶۳

[۳۶] مجلۃ الاحکام/۵۹۶ المدخل الفقہی العام للزرقاء ۳/۲۰۹

مال متقوم مضمون بالغصب ہیں۔ اس نظریے منافع پر اعیان کے اطلاق کے دائرہ کو وسیع کرنے کی گنجائش فراہم ہوتی ہے۔

عین کو منفعت کے قائم مقام سمجھ کر اجارہ کی گنجائش

درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو۔

الاجارة بیع المنفعة فلا یجوز استئجار العین فان قیل الیس ان استئجار الظئر جائز وانه استئجار علی العین وهی اللبن بدلیل انها لو ارضعته بلبن شاة لم تستحق الاجرة فالجواب انه روی عن محمد ان العقد یقع علی خدمة الصبی واللبن یدخل علی طریق التبع فکان ذلک استئجاراً علی المنفعة ایضاً — ومن مشائخنا من قال ان المعقود علیه هناك العین وهی اللبن مقصوداً والخدمة تبع لان المقصود تربیة الصبی ولا یتربی الا باللبن فاجری اللبن مجری المنافع [۳۰]

اس عبارت سے علامہ کاسانی ایک اہم بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اجارہ نام ہے منفعت کی بیع کا تو اعیان کا استئجار جائز نہ ہوگا۔ اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ دایہ کا استئجار جائز ہے۔ حالانکہ وہ استئجار علی العین ہے تو اس کے جواز کی کیا دلیل ہوگی؟ اس سلسلہ میں امام محمد اور مشائخ حنفیہ نے اس کے جواز کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں دی ہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اصل معقود علیہ خدمت ہے جو منفعت ہے اور لبن تابع ہے اس لئے اس پر استئجار علی العین کا شبہہ وارد نہیں ہوتا۔ لیکن امام محمد کی توجیہہ کے مقابلہ میں مشائخ حنفیہ کی یہ بات زیادہ دل کو لگتی ہے کہ اصل معقود علیہ لبن ہی ہے کیونکہ لبن پر ہی بچہ کی زندگی کا دارو مدار ہوتا ہے۔ بچہ کی خدمت تو کوئی اور بھی کر سکتا ہے لیکن یہاں پر عین (لبن) کو منفعت کے قائم مقام سمجھ کر اجارہ کیا گیا تو گویا استئجار علی المنفعۃ ہوا۔

اس لمبی گفتگو سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورتاً عین پر بھی منفعت کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس طرح یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ منفعت کو بھی ضرورتاً عین کا حکم دیا جا سکتا ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے استثنائی شکلوں میں منفعت کو عین کا حکم دیا ہے۔

---

[۳۰] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع : ۴/۱۷۵

منفعت غیر حنفی مذاہب فقہیہ کی روشنی میں:

شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک منفعت کی بیع جائز ہے۔ (۱) امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کی طرح ہیں۔

قال الشافعی ان الاجارة لا تفسخ بالاعذار لان المنافع بمنزلة الاعیان القائمة ولو باع عینا لیس له ان ینقض البیع بالعذر فکذلک هنا[38]

وقال الامام الشافعی رضی الله عنه لا یقع اسم مال الا علی ما له قیمة یباع بها وتلزم متلفه وان قلت وما لا یطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذلک[39]

ابن القاسم الغزی بیع کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

أنه تملیک عین مالیة بمعاوضة باذن الشرعی او تملیک منفعة مباحة علی التابید بثمن مالی[40]

قاضی بیضاوی فرماتے ہیں۔

البیع تملیک عین او منفعة علی التابید بعوض مالی[41]

اسی طرح پانی کی گذرگاہ اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شے کا مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں یعنی منافع اعیان کی طرح ہیں۔

(۲) فقہائے حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت

---

[38] تاسیس النظر للدبوسی: ص

[39] الاشباه والنظائر للسیوطی: ص ۲۵۹

[40] حاشیة الباجوری علی شرح الغزی: ۲/۳۴۰

[41] الغایة القصوی: ۱/۳۵۵

پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے [۴۲]

اسی طرح فقیہ مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع میں عین یا منفعت کا تبادلہ اس طرح ہو کہ وہ موبد ہو [۴۳]

(۳) مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور زرقانیؒ نے شرح موطا میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ بیع عین، بیع دین اور بیع منفعت؛ مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مؤبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں [۴۴]

گذشتہ تفصیلات کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ اور متاخرین احناف کے نقطۂ نظر میں اس بات میں واضح طور پر یکسانیت معلوم ہوتی ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور متاخرین احناف دونوں منافع کو اعیان کے مماثل قرار دیتے ہیں صرف فرق یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ دائرہ وسیع ہے اور متاخرین احناف کے یہاں محدود۔ اور جس طرح متاخرین احناف نے حالات کے پیش نظر منافع پر اعیان کے اطلاق میں وسعت پیدا کی ہے۔ اسی طرح آج زمانہ کے حالات کے پیش نظر، اس نظیر سے مزید اس بات کی گنجائش فراہم ہوتی ہے کہ منافع پر اعیان کے اطلاق کو وسیع تر کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے اس نقطۂ نظر میں کہ منافع اعیان کی طرح ہیں۔ اور متاخرین احناف کے اس نقطہ نظر میں کہ منافع اعیان کی طرح تو نہیں ہیں لیکن حالات کے پیش نظر بعض منافع کو اعیان کا حکم دیا جا سکتا ہے، صرف لفظی فرق ہے، معنوی اعتبار سے دونوں نقطۂ نظر میں یکسانیت ہے۔

اس وضاحت کے بعد ایک اور اہم مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوھری شرط ہے یا غیر ضروری، تو اس سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ مال کی شرط بیع کی تعریف میں ضروری اور جوہری ہے۔

اس نقطۂ نظر کے مطابق بیع میں مال کی شرط کو جوہری اور ضروری قرار دینے کے بعد کیا

---

[۴۲] کشاف القناع للبہوتی ۳/۱۹۱

[۴۳] الانصاف : ۴/۲۶۰

[۴۴] ائمہ ثلاثہ کے آراء سوالنامہ سے ماخوذ ہیں۔

مال کا اطلاق صرف اعیان پر ہوگا۔ یا غیر اعیان پر بھی اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے تو میرے نزدیک گذشتہ بحث وتحقیق کی روشنی میں غیر اعیان پر مال کے اطلاق کی گنجائش ہے۔

یہ سوال کہ کیا شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین کر دی ہے؟ تو اس سلسلہ میں میرا اپنا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت یا لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس سلسلہ میں شریعت اور لغت نے عرف ہی کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں، میں نے تفصیلی طور پر اس کا جائزہ لیا ہے۔

اس بات کے ثبوت کے لئے کہ مال کی حقیقت شریعت یا لغت نے متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کا مدار عرف ہے۔ فقہی ذخیرہ سے صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔

مسئلہ یہ ہے کہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا گیا، آپ نے جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز نہیں۔ کیونکہ ان پر مال کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی سوال امام محمدؒ سے کیا گیا، تو آپ نے ان دونوں چیزوں کی بیع کی اجازت مرحمت فرمائی۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس چیز کو ابوحنیفہؒ نے ناجائز کہا تھا اسے ان کے شاگرد رشید، امام محمد نے کیوں جائز قرار دے دیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں اس کی خرید وفروخت کا عرف نہیں تھا جب امام محمدؒ کے زمانہ میں عرف و تعامل بدل گیا، اور لوگوں کے درمیان اس کی خرید وفروخت عام ہوگئی تو آپ نے عرف و تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی۔

عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ان بیع النحل ودود القز غیر جائز عند ابی حنیفہ لانہ لم یعتبرھا من الاموال قیاسا علی سائر ھوام الارض کالوزغ والضفادع ولکن الامام محمدا من اصحابہ حکم بمالیتھا وصحۃ بیعھا لجریان التعامل بھما فی عرف الناس بیعا وشراءً [۴۵]

صاحب رد المحتار علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں

---

[۴۵] المدخل الفقہی العام : ۲/۹۱۴

قد ذکر سیدی عبد الغنی النابلسی فی رسالۃ ان بیعھا (ای بیع دودۃ القرمز) باطل وانہ لایضمن متلفھا لانھا غیر مال، قلت انہا من اعز الاموال الیوم ...... ویحتاج الیہا الناس کثیرا فی الصباغ وغیرہ فینبغی جواز بیعھا [۲۶]

مذکورہ عبارت سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کا دارو مدار عرف پر ہے، علامہ عبد الغنی النابلسی نے جس چیز کی بیع کے بطلان کا فتویٰ دیا تھا۔ علامہ ابن عابدین شامی نے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے جواز کی اجازت دی۔ اسی حقیقت کو فقہاء "انما ھو اختلاف عرف و زمان لا اختلاف نظر وبرھان" سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان دونوں مثالوں سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ایک زمانہ میں مال نہ ہو اور دوسرے زمانہ میں وہ قیمتی چیز سمجھی جانے لگے۔ اس لئے کسی چیز کی مالیت یا عدم مالیت کا اعتبار عرف و تعامل کی روشنی میں کیا جائے گا اور کسی عام قاعدہ کے تحت مال کی حیثیت متعین کرنا فقہ کے رہنما اصول "عرف" کو نظر انداز کرنے کے مرادف ہوگا کیونکہ یہ ایک نازک مسئلہ ہے جس میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

حقوق:

حق کے حقیقی مفہوم کی توضیح کے لئے لغت، قرآن پاک، احادیث نبویہ اور فقہاء امت کے اقوال کا ایک مختصر جائزہ۔

صاحب قاموس المحیط لکھتے ہیں۔

الحق من اسماء اللہ تعالیٰ او من صفاتہ، والقرآن وضد الباطل والامر المقضی والعدل والاسلام والمال والملک والموجود الثابت والصدق یحق ویحق حقۃ ، وجب ووقع بلا شک جمع حقوق وحقاق وحقق [۲۷]

قرآن کریم میں لفظ "حق" کا استعمال کثرت سے ہوا جس کی تعداد تقریباً تین سو تک پہنچتی ہے۔

---

[۲۶] رد المحتار علی الدر المختار: ۵/۵۱

[۲۷] القاموس المحیط للفیروز آبادی: ۳/۲۲۱ فصل الحاء باب القاف

لیکن ہر جگہ تقریبا لغوی ہی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ایک دو مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں۔
ارشاد خداوندی ہے۔

ان الذین حقت علیہم کلمۃ ربک لایومنون [۴۸]

ویرید اللّٰہ ان یحق الحق بکلماتہ ویقطع دابر الکافرین [۴۹]

اسی طرح احادیث نبویہ میں بھی حق لغوی ہی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

عن شرحبیل بن مسلم قال سمعت ابا امامۃ قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول ان اللّٰہ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث [۵۰]

شرحبیل بن مسلم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے ابو امامہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللّٰہ نے ہر حقدار کے لئے اس کا حق مقرر کر دیا ہے۔ لہٰذا کسی وارث کے حق میں وصیت نہ کی جائے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

عن فاطمۃ بنت قیس قالت سمعت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول ان فی اموالکم حقا سوی الزکوٰۃ وجاء فی بعض الروایات آن فی المال حقا سوی الزکوٰۃ [۵۱]

فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تمہارے اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔

احادیث نبویہ کے مطالعہ سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ حق کا استعمال لغوی مفہوم ہی میں کیا گیا ہے اور ہمیں حق کے شرعی مفہوم کی ضرورت ہے اس لئے فقہاء کرام کے اقوال کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

حق کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔

---

[۴۸] سورۃ یونس ۱۰: ۹۶ [۴۹] سورۃ الانفال ۸: ۷

[۵۰] ابوداؤد، کتاب الوصایا باب ماجاء فی الوصیۃ لوارث

[۵۱] مسند دارمی کتاب الزکوٰۃ ترمذی کتاب الزکوٰۃ باب ماجاء ان فی الاموال حقا سوی الزکوٰۃ

علامہ مصطفیٰ زرقاء حق کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱۔ الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا [۵۲]

حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے۔

۲۔ شیخ علی خفیف مصری نے حق کی تعریف یوں کی ہے۔

الحق هو مصلحة مستحقة شرعا [۵۳]

حق کی بنیادی دو قسمیں ہیں۔ مالی اور غیر مالی۔

حق مالی:

حق مالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ حق جو مال سے متعلق ہو جیسے اعیان، دیون اور منافع کی ملکیت۔

حق غیر مالی:

ایسا حق جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے صغیر پر ولی کے تصرف کا حق یا بنیادی حقوق جیسے انتخاب کا حق، آزادی کا حق۔

اسی طرح حق مالی کی دو اہم قسمیں ہیں۔ حق شخصی اور حق عینی۔

حق شخصی:

حق شخصی وہ قانونی ربط ہے جو دو شخصوں کے درمیان ہو جس کی بنیاد پر ایک شخص (فریق اول) دوسرے شخص (فریق ثانی) کے سلسلہ میں مکلف ہو جس کی رو سے وہ ہر ایسے تصرف سے احتراز کرنے کا پابند ہوگا جو فریق ثانی کے مفاد کے خلاف ہو۔

جیسے بائع اور مشتری کے حقوق ایک دوسرے پر ثمن اور مبیع کے سلسلہ میں، مشتری کے ذمہ ثمن کی ادائیگی اور بائع کے ذمہ تسلیم مبیع ضروری ہے۔

حق عینی:

حق عینی وہ حق ہے جس کا تعلق اعیان سے ہو اس طور پر کہ شے معین پر اسے

---

[۵۲] المدخل الفقهي العام ۳/۱۰

[۵۳] كتاب الحق والذمة ص ۳۰/ المدخل ۳/۱۰

تصرف کا پورا اختیار ہو جیسے حق ملکیت اور حق ارتفاق وغیرہ۔

(۱) حق ملکیت:

حق ملکیت کا مطلب یہ ہے کہ قانوناً مالک کو اپنی ملکیت میں بالواسطہ یا بلاواسطہ تصرف کا اختیار رہتا ہے اور دوسرے شخص کے وجود پر اس تصرف کا انحصار نہیں ہوتا۔

(ب) حق ارتفاق

حق ارتفاق کسی غیر منقولہ جائداد پر دوسرے شخص کی غیر منقولہ جائداد کے فائدہ کے لئے ایک مقرر حق کا نام ہے۔

فقہاء احناف نے ان حقوق کی پانچ قسمیں کی ہیں لیکن مالکیہ کے نزدیک حقوق ارتفاق غیر محصور ہیں اور اس کا تعلق انسان کے ارادہ اور التزامات سے ہے۔

(۱) حق شرب:

پانی کی جو نہریں کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں ہوں۔ ان سے دوسرے افراد کو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا حق حاصل ہے البتہ چھوٹے چھوٹے چشموں حوضوں اور کنوؤں سے دوسرے افراد کو خود پانی پینے کا حق تو حاصل ہے لیکن جانوروں کو پانی پلانے کا حق نہیں۔[۵۴]

(۲) حق مجری:

اس کا مطلب ہے دوسرے کی مملوکہ زمین پر سے پانی کی نالی گذارنے کا حق۔ اگر کسی کا کھیت پانی کے ذخیرہ، تالاب، نہر یا دریا سے فاصلہ پر واقع ہے اور اس کھیت تک پانی پہونچانے کے لئے ضروری ہے کہ اسے دوسرے کی مملوکہ زمین پر سے گذارا جائے تو اس فرد کو ایسا کرنے کا حق ہوگا۔[۵۵]

---

[۵۴] الاموال ونظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی ص۲۰۳ / یوسف موسی / اسلام کا نظریۂ ملکیت ص۲۹۶

[۵۵] ملاحظہ ہو حضرت عمر کا فیصلہ۔ موطا امام مالک باب ۲ القضاء فی المرفق و باب الصلح فی الشرب وقسمۃ الماء و کتاب الخراج یحیی بن آدم القرشی ص۱۱۲

(۳) حق سیل:
گھروں کا گندہ پانی یا بارش کا پانی باہر بہانے کے حق کو حق سیل، بہنے کی جگہ کا حق، کہتے ہیں[56]

(۴) حق مرور:
حق مرور، اگر ایک شخص کے اپنے مکان یا زمین تک پہونچنے کا راستہ دوسرے فرد کی زمین سے ہو کر گذرتا ہے تو اس دوسرے فرد کو یہ حق نہیں کہ اس کو اپنی زمین پر سے گذرنے سے روک دے، اس اصول کا اطلاق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کوئی متبادل راستہ نہ ہو[57]

(۵) حق جوار:
وہ پڑوسی جس کا مکان کسی دوسرے فرد کے مکان سے متصل واقع ہو، اس فرد پر یہ حق رکھتا ہے کہ وہ خود اپنی ملک میں کوئی ایسا تصرف نہ کرے، جو پڑوسی کے حق میں ضرر فاحش ہو، اس کے علاوہ اسے پڑوسی کو اپنے مملوکہ مکان سے ایسے فائدے اٹھانے سے نہیں روکنا چاہئے۔ جن سے خود اس کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لایمنعن جار جارہ ان یغرز خشبة فی جدارہ[58]

حق مال کی تقسیم کے ضمن میں یہ بات اوپر آچکی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ حق شخصی اور حق عینی، لیکن حق مال کی بحث کے ضمن میں بعض ایسی چیزیں بھی آتی ہیں جن پر نہ حق شخصی کی تعریف صادق آتی ہے اور نہ اس پر حق عینی کا اطلاق کیا جا سکتا ہے جیسے حق تالیف وتصنیف حق ایجاد واختراع، حق طبع ونشر۔

مال پر بحث کے ضمن میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ منفعت پر ائمہ ثلاثہ مال کا اطلاق کرتے ہیں اور متاخرین احناف کے نزدیک منفعت پر مال کے اطلاق کی گنجائش ہے جیسا کہ متاخرین

---

[56] اسلام کا نظریۂ ملکیت ص۲۸۸

[57] مرشد الحیران دفعہ ۳۹ لقدوری پاشا (اسلام کا نظریۂ ملکیت)

[58] بخاری الباب المظالم والقصاص

نے "مال تقوم" "موقوفہ جائداد" اور "نفع اندوزی کے لئے مخصوص مال" کے منافع کے مضمون بالغصب کی استثنائی شکلوں میں مال کے لئے عینیت کی شرط کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی طرح علامہ کاسانی نے وصیت بالمال کے ضمن میں منفعت پر مال کا اطلاق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

والمال قد یکون عینا وقد یکون منفعۃ [۵۹] مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت۔

علامہ کاسانی کی عبارت سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کو بھی مال کے لئے عینیت کی شرط پر چنداں اصرار نہیں ہے۔

گویا مال کے لئے عرف کی شرط ہی اہم شرط ہے اس لئے میرے نزدیک حقوق کی بیع جائز ہوگی یا تو اس لئے کہ عرف میں حق کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ یا اس لئے کہ منفعت پر مال کا اطلاق درست ہے اور حق بھی ایک قسم کی منفعت ہے۔

ترکی خلافت تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجہ میں جب اس قسم کے مسائل سے دوچار ہوئی تو اس نے ۱۵ ر جمادی الآخرہ ۱۳۲۲ھ کو قانون پاس کیا ہے۔

ان کل ما تعورف تداولہ من اعیان ومنافع وحقوق یعتبر مالا صالحا للتعاقد علیہ ککل مال متقوم وکذلک الاشیاء التی ستوجد [۶۰]

درج بالا عبارت مطلق ہے اس لئے اس کو درج ذیل عبارت سے مقید کیا جانا ضروری ہے۔

وان لا یخالف العرف نصا ولا اجماعا: اور ضروری ہے کہ عرف نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔

اس لئے میری اپنی ذاتی رائے میں ہر وہ حق، جس کی بیع و شراء کا رواج ہو اور وہ عرف نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو، اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔

---

[۵۹] البدائع للکاسانی: ۷/۳۶۵

[۶۰] المدخل الفقہی العام / ۲/۲۱۴

بیع حقوق

از ــــــــــــــــ مولانا محمد جنید عالم ندوی قاسمی، خادم الافتاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ وصحبہ ومن تبعھم باحسان الی یوم الدین ــــــــــــــــ امابعد

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنی ابتداء سے لے کر ہر دور میں زمانے کے تقاضے کو پورا کرتا رہا ہے اور قیامت تک پورا کرتا رہے گا۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے انسانی ضرورتوں کا ایک اہم باب فقہ اسلامی ہے جو ہر دور اور زمانے میں اسلام کے ماننے والوں اور اس کے احکام پر چلنے والوں کی زندگی کے تمام گوشوں میں رہنمائی اور رہبری کرتا ہے۔ ابتداء آفرینش سے لے کر قبر کی منزل تک کے تمام گوشوں میں کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو تشنہ ہو اور فقہ اسلامی کی روشنی موجود نہ ہو۔

تاریخ شاہد ہے کہ دور رسالت سے لے کر آج تک جتنے بھی حالات آئے اور زمانہ نے جس طرف کروٹ لی، اور نت نئے مسائل ابھر کر سامنے آئے تو وقت کے فقہاء اسلام، علماء ربانیین اور مفتیان عظام نے سر جوڑ کر کتاب وسنت کی روشنی میں غور وفکر کرکے ان مسائل کا حل نکالا اور لوگوں کی پریشانیوں اور الجھنوں کو دور کیا اور یہ ثابت کرکے بتلایا کہ فقہ اسلامی میں زمانے کے ساتھ ساتھ چلنے اور نئے مسائل حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے، فقہ اسلامی کا اصول ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہے اور ان شاء اللہ قیامت تک یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

آج بڑی تیزی کے ساتھ حالات بدل رہے ہیں اور وقت کروٹیں لے رہا ہے۔ زمانہ کی یہ تیز رفتاری لوگوں کی تجدد پسندی اور مادی ترقیات سے نئے نئے مسائل کھڑے ہو رہے ہیں۔ خصوصاً معاملات میں، بیع وشراء، آپسی لین دین اور خرید فروخت ایک ایسا اہم اور وسیع ترین باب ہے۔

جس کا دائرہ کار کبھی محدود نہیں ہوا جس کا نتیجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا یہ اہم ترین باب حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی ترقیات سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوتا ہے اور جن چیزوں کو ہمارے فقہاء کرام نے اب تک مال سے خارج قرار دے کر اس کی بیع و شراء کو ناجائز قرار دیا تھا ان اشیاء کی بیع آج کثرت سے ہو رہی ہے اور حالات کے پیش نظر ان کی خرید و فروخت لوگوں کی مجبوری اور ضرورت بن گئی ہے۔ جن چیزوں کو لوگ مال نہیں سمجھتے تھے آج مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں مٹی، ریت، حق تصنیف، مکان کے اوپر کے حصہ کا فروخت کرنا، وغیرہ، یہ اور اس قسم کی بہت ساری چیزوں اور حقوق کی خرید و فروخت، بہت کثرت سے ہو رہی ہے جو لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے تو کیا! کتاب و سنت کی روشنی میں ان اشیاء کی بیع کے جواز کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس وقت کے علماء محققین اور مفتیان کرام کی ذمہ داری ہے کہ ایک جگہ سر جوڑ کر بیٹھیں۔ پوری گہرائی کے ساتھ کتاب و سنت کی روشنی میں ان مسائل کا حل تلاش کرکے امت، کو نجات کی راہ دکھلائیں۔ ان کی الجھنوں اور پریشانیوں کو دور کرنے کی سعی کریں۔

آج کے اس تیسرے فقہی سیمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱ جون ۱۹۹۰ء کا ایک موضوع "حقوق کی بیع" ہے۔ جو اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی اور ان موجودہ اہم مسائل کا ایک نازک ترین باب ہے۔ جس میں چند باتیں قابل ذکر اور لائق بحث ہیں۔

۱ــــ بیع کی حقیقت کیا ہے۔

۲ــــ مال کسے کہتے ہیں۔

۳ــــ مال کی تعریف میں قابل ادخار ہونے کی شرط ہے یا نہیں۔

۴ــــ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا کوئی دخل ہے یا نہیں۔

۵ــــ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں۔

۶ــــ اگر جائز ہے تو کس قسم کے حقوق کی۔

۷ــــ اگر ناجائز ہے تو متعینہ رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری پر مصالحت کر سکتے ہیں یا نہیں۔

یہ چند سوالات ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ قدرے تفصیل سے بحث ہوگی۔

عند الشوافع بیع کی تعریف

حضرات شوافع کے نزدیک بیع کا مادی شئی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے

ہیں، چنانچہ حضرت علامہ قاضی بیضاوی نے الغایۃ القصویٰ میں لکھا ہے۔

البیع تملیک عین او منفعة علی التابید بعوض مالی۔ [1]

کسی مال کے عوض کسی عین یا منفعت کا ہمیشہ کے لیے مالک بنا دینا بیع کہلاتا ہے۔

علامہ ابن حجر ہیتمی رحمۃ اللہ علیہ نے تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے: عقد یتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتی لاستفادة ملک عین او منفعة مؤبدة۔ [2]

بیع ایک ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو، آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ کسی عین یا دائمی منفعت کی ملکیت حاصل ہو جائے۔

صاحب تحفۃ المحتاج کی مذکورہ تعریف پر چند اعتراضات کرنے کے بعد اس کے محشی شیخ عبدالحمید شروانی بیع کی تعریف کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد سلم من هذه الایرادات قول بعضهم عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين او منفعة على التابيد [3]

ان اعتراضات کی وجہ سے بعض لوگوں کا قول تسلیم کر لیا گیا، کہ بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جو کسی متعین مادی شئ یا دائمی منفعت کی ملکیت کا فائدہ دے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ شوافع کے نزدیک بیع کا مادی شئ اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں بلکہ منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے۔ اس لیے وہ حقوق کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ شروانی نے ابن حجر ہیتمی کے قول مؤبدہ کے تحت لکھا ہے: كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع۔ [3] جیسے گذرنے کا حق جبکہ اس پر لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے۔

ابن حجر تحریر فرماتے ہیں:

من المنافع شرعاً حق الممر بارض او علی سطح جاز کما یاتی فی الصلح تملکه بالعوض علی التابید بلفظ البیع مع انه محض منفعة اذلاتملک	شرعاً منافع میں سے زمین یا چھت پر سے گذرنے کا حق ہے عوض لے کر ہمیشہ کے لیے اس کا مالک بنانا جائز ہے جیسا کہ کتاب الصلح میں آئے گا جبکہ لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے باوجود یہ کہ یہ محض منفعت ہے

---

[1] الغایۃ القصویٰ: ج ۱، ص ۴۵۵۔ [2] تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج: ج ۴، ص ۲۱۵

[3] حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج: ج ۴، ص ۲۱۵۔ [4] ایضاً: ج ۴، ص ۲۱۵

بہ عین للحاجة الیہ	کیونکہ بیع کے ذریعہ کسی مادی شئ کا مالک نہیں بنایا
علی التابید [1]	جاتا پھر بھی ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ بیوع کے اندر لوگوں کی ضرورتوں کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ شاطری نے الیاقوت النفیس میں بیع کی لغوی اور شرعی تعریف کے بعد لکھا ہے کہ:

کما فی بیع حق الممر ووضع الاخشاب	جیسا کہ گذرنے، دیوار پر لکڑیاں رکھنے اور چھت پر عمارت
علی الجدار وحق البناء علی السطح [2]	بنانے کا حق، کہ، اس کی بیع جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بیع کی تعریف:

حضرات حنابلہ بھی حضرات شوافع کی طرح بیع کی تعریف میں مال کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ شیخ منصور بن یونس البہوتی الحنبلی شرح المنتہیٰ میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں تحریر فرماتے ہیں:

مبادلة عین مالیة	کسی مالیت رکھنے والی شئ یا مطلق مباح منفعت کا
او منفعة مباحة مطلقا بان لا تختص	تبادلہ کسی دوسری مالیت رکھنے والی شئ، یا مطلق مباح
اباحتها بمال دون اخر باحدا هما	منفعت سے (جس کی اباحت کسی چیز کے ساتھ خاص نہ
ای عین مالیة او منفعة مباحة مطلقاً [3]	ہو) بیع کہلاتا ہے۔

اور چونکہ منافع کی بیع بھی جائز ہے اس لیے آگے فرماتے ہیں:

یعنی کسی کتاب کی بیع کتاب سے، یا کتاب کی بیع گھر کے حقِ مرور سے یا حقِ مرور کی بیع کتاب سے یا کسی دار کے حقِ مرور کی بیع دوسرے دار کے حقِ مرور سے جائز ہے۔ [4]

کشاف القناع متن الاقناع میں ہے۔ کسی دوسرے کی ملکیت میں گذرگاہ خریدنا یا کسی کی دیوار میں مخصوص حصہ کا خریدنا تاکہ اس میں دروازہ کھول سکے یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کے لیے مخصوص

---

[1] تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۲۳۹ تا ۲۴۰۔ [2] الیاقوت النفیس فی مذہب ابن ادریس، ص ۴۷۔

[3] شرح المنتہیٰ علی ہامش کشاف القناع عن الاقناع، ج ۲، ص ۲۔ [4] حوالہ مذکور، ج ۲، ص ۲۔

حصہ خریدنا، یا کسی کے مکان کے اوپر والے حصہ کو خریدنا تاکہ وہ اپنا مکان بنا سکے یا اس پر لکڑی رکھ سکے ان سب کی خرید و فروخت جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تمام معلوم و متعین ہوں اور جہالت باقی نہ رہے۔ جائز اس لیے ہے کہ یہ بائع کی ملکیت ہے اور اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنے کا حق ہے۔[1]

خلاصہ یہ کہ حنابلہ کے نزدیک بھی اعیان کی طرح منافع مال ہیں اور ان کی بیع جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بیع کی تعریف

مالکیہ کے نزدیک بیع کی سب سے مشہور تعریف وہ ہے جس کو ابن عرفہ نے نقل کی ہے۔

عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة	بیع ایک ایسا عقد معاوضہ ہے جو نہ تو منافع پر کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لیے

ابن عرفہ کی مذکورہ بالا تعریف اور دیگر تعریفات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری ہے۔ منافع کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جب ہم مالکیہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بھی منافع اور حقوق کی بیع جائز ہے۔ چنانچہ زرقانی نے موطا، کی مشہور شرح میں بیع کی جملہ اقسام میں سے ایک قسم منفعت کی بیع کو بھی ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو زرقانی کی عبارت:

البيوع جمع بيع، وجمع لاختلاف انواعه كبيع العين، وبيع الدين، وبيع المنفعة۔[2]	بیوع "جمع ہے" بیع "کی اس کی جمع اس لیے لائی گئی ہے کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں جیسے کہ عین کی بیع، دین کی بیع اور منفعت کی بیع"

المدونۃ الکبریٰ میں ہے جس میں امام سحنون بن سعید تنوخی نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے اور انہوں نے امام مالک سے روایت کی ہے:

(قلت) ارایت ان اشتریت طریقا فی دار رجل۔ ایجوز هذا فی قول مالک	امام سحنون بن سعید تنوخی نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے پوچھا کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر میں کسی شخص کے گھر میں راستہ

---

[1] کشاف القناع عن متن الاقناع۔ [2] شرح الزرقانی علی الموطا ج ۳، ص ۲۵۰۔

(قال) نعم (قلت) وكذلك لو باعه موضع جذع له من حائطه يحمل عليها جذعاً له (قال) نعم هو ايضاً قوله اذا وصف الجذع التي تحمل على الحائط۔ [1]

خریدوں تو کیا یہ امام مالک کے نزدیک جائز ہے انہوں نے جواب دیا کہ ہاں پھر پوچھا کہ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی دیوار کی کڑی کی جگہ فروخت کرے تاکہ خریدنے والا شخص اپنی کڑی اس پر رکھ سکے تو کیا یہ جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں، یہ بھی امام مالک کا قول ہے بشرطیکہ اس کڑی کا وصف بیان کردے جو دیوار پر رکھی جائیگی۔

اسی کے اگلے صفحہ پر ہے:

(قلت) ارایت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هواء هوله ایجوز هذا فی قول مالك (قال) لا یجوز هذا عندی ولم اسمع من مالك فیه شیئاً الا ان یشترط له بناء یبنیه لان یبنی هذا فوقه، فلا باس بذلك (قلت) ارایت ان بعت مافوق سقفی عشرة اذرع فصاعداً ولیس فوق سقفی بنیان ایجوز هذا (قال) هذا عندی جائز۔ [2]

میں نے پوچھا کہ آپ کیا فرماتے ہیں اگر کوئی شخص اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا فروخت کرے تو کیا یہ حضرت امام مالک کے قول کے مطابق جائز ہوگا انہوں نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک جائز نہیں ہے اور نہ ہی امام مالک سے اس کے متعلق کچھ سنا ہے البتہ اگر اس پر عمارت بنانے کی شرط لگا دے تاکہ اس کے اوپر سے وہ اپنی عمارت بنا سکے تو اسکے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے پوچھا آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اپنی چھت کے اوپر دس ذراع یا اس سے زائد فروخت کروں جبکہ میری چھت کے اوپر کوئی عمارت نہ ہو تو کیا یہ جائز ہے۔ انہوں نے فرمایا یہ میرے نزدیک جائز ہے۔

مدونۃ الکبریٰ کی مذکورہ بالاعبارتوں سے یہ معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک کسی کے مکان کے اندر راستہ خریدنا، کسی کی دیوار سے کڑی رکھنے کی جگہ خریدنا تاکہ اپنی کڑی رکھ سکے۔ فضاء کے اوپر کی فضا خریدنا بشرطیکہ تعمیر کی شرط لگا دی ہو تاکہ اس پر اپنے مکان کی تعمیر کر سکے۔ اسی طرح اپنی چھت کے اوپر کے حصّہ کو فروخت کرنا جائز ہے۔

اسی طرح مدونۃ الکبریٰ کے اندر یہ بھی ہے کہ امام مالک کے نزدیک حق شرب کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابن عرفہ نے جن منافع کو بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ منافع

---

[1] المدونۃ الکبریٰ، ج ۴، ص ۲۱۸۔ [2] ایضاً: ص: ۲۱۹، ج ۴۔

موقتہ ہیں۔ اور جہاں تک منافع مؤبدہ کا سوال ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے نزدیک جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ، حضرت امام مالکؒ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع اور حقوق کی بیع بھی جائز ہے۔ گویا کہ ان حضرات کے نزدیک مال کی شرط جوہری شرط نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف

فقہ حنفی کی عام کتابوں میں بیع کی تعریف، مبادلۃ المال بالمال[3] سے کی گئی ہے۔ البتہ صاحب درالمختار علامہ علاء الدین الحصکفی اور صاحب بدائع الصنائع حضرت علامہ کاسانی اور دیگر فقہاء احناف نے بیع کی تعریف مبادلۃ شئ مرغوب فیہ بمثلہ[1] سے کی ہے۔

جس پر حضرت علامہ رشید احمد الطحطاوی الحنفی نے حاشیۂ الطحطاوی میں نقض کرتے ہوئے صاحب کنز کی تعریف: مبادلۃ المال بالمال[4] کو اولی قرار دیا ہے۔ نقض یہ کیا ہے کہ شراب مرغوب فیہ ہے لیکن اس کی بیع کسی مُسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ مذکورہ تعریف کے مُطابق شراب کی بیع جائز ہونی چاہیئے؟ اسی وجہ سے حضرت علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ عبارت (مرغوب فیہ) کے تحت یہ صراحت کر دی ہے کہ اس سے مراد بھی مال ہی ہے۔ اور اس سے بھی وہی تعریف مراد ہے جو صاحب کنز اور صاحب ملتقی نے کی ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

ای ما من شانہ ان ترغب الیھا النفس وھو المال ولذا احترز بہ الشارح عن التراب والمیتۃ والدم فانھا لیست بمال فرجع الی قول الکنز والملتقی مبادلۃ المال بالمال۔[2]

یعنی (مرغوب فیہ) سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وہ مال ہے اس وجہ سے شارح نے مٹی، مردار، اور خون سے احتراز کیا ہے اسی لیے کہ یہ مال نہیں ہیں۔ لہذا کنز اور ملتقی کی تعریف مبادلۃ المال بالمال کو اولی اور اصح قرار دیا اور پسند کیا۔

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ صاحب کنز نے مبادلۃ المال بالمال کے ساتھ "تراضی" کی قید بھی لگائی ہے۔ لیکن اس تعریف سے مکرہ کی بیع خارج ہو جاتی ہے۔ حالانکہ مکرہ کی بیع باطل نہیں

---

[1] درالمختار علی الشامی ج ۴ ص ۴۔ [2] شامی ج ۴، ص ۳۔ (۳) مجمع الانہر شرح الملتقی الابحر ص ۳، ج ۲۔ (۴) حاشیۃ الطحطاوی، ص ۳، ج ۳۔

ہوتی بلکہ فاسد ہوتی ہے اور مبیع پر قبضہ کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا بیع کی تعریف اس طرح کی جائے کہ بیوع کی تمام قسموں پر شامل ہو۔ چنانچہ حضرت علامہ شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

فلا ینا سب ذکر التراضی فی التعریف [1] یعنی تعریف کے اندر تراضی کا ذکر مناسب نہیں ہے۔

حضرت علامہ ابن نجیم مصری صاحب بحر نے شرح وقایہ اور شرح نقایہ، دونوں کی عبارت نقل کی ہے۔ شرح وقایہ میں ہے کہ تراضی کی قید اس لیے نہیں لگائی ہے تاکہ یہ تعریف اسی صورت کو بھی شامل ہو جائے جو بغیر تراضی ہوتی ہے۔ مثلاً مکرہ کی بیع، کہ یہ منعقد ہو جاتی ہے۔

صاحب شرح نقایہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ جس نے تراضی کی قید لگائی ہے اس نے اس بیع کی تعریف مراد لی ہے جو نافذ ہو اور جس نے تراضی کی قید نہیں لگائی ہے اس نے مطلق بیع کی تعریف مراد لی ہے خواہ وہ نافذ ہو یا غیر نافذ۔[2]

شرح نقایہ کے جواب سے یہ واضح ہو گیا کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔ تراضی کی قید ہو یا نہ ہو دونوں طرح صحیح ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جس تعریف میں تراضی کی قید نہیں ہے وہ زیادہ عام ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:—

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی اور جوہری شرط ہے۔

البتہ اب سب سے اہم بحث یہ ہے کہ مال کی صحیح تعریف کیا ہو سکتی ہے اور جب یہ واضح ہو جائے تو حقوق اور منافع کی بیع کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

مال کی تعریف

صاحب بحر حضرت علامہ ابن نجیم مصری نے مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے۔

والمال فی اللغۃ ما ملکتہ من شئ والجمع اموال۔ کذا فی القاموس وفی الکشف الکبیر المال ما یمیل الیہ

مال لغت میں وہ شئ ہے جس کا تو مالک بنے اس کی جمع اموال آتی ہے اسی طرح قاموس میں ہے اور کشف الکبیر میں ہے کہ مال وہ شئ ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان

---

[1] در المختار علی ہامش رد المحتار ج ۴، ص ۴۔ [2] البحر الرائق ج ۵، ص ۲۷۷

الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة[1] ہو اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے.

حضرت علامہ شامی نے بھی بحر کے حوالے سے مال کی یہی تعریف نقل کی ہے کہ مال وہ شیٔ ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لیے اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو. حضرت علامہ شامی نے مال کی اس تعریف کے بعد تلویح کے حوالے سے منفعت کو مال سے خارج کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ منفعت ملک ہے مال نہیں. اور ملک و مال میں جوہری فرق یہ بتلایا ہے کہ:

لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة[2] یعنی ملک کی حقیقت یہ ہے کہ علی وجہ الاختصاص اسکے اندر تصرف کیا جاسکے. اور مال وہ ہے جس کو بوقت ضرورت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جاسکے.

صاحب بحر اور علامہ شامی کی مذکورہ بالا تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

۱۔۔۔ جس چیز کی طرف طبیعت کا میلان ہو.

۲۔۔۔ جس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے.

اس تعریف کی بنیاد پر بہت ساری چیزیں مال سے خارج ہو جاتی ہیں حالانکہ لوگ اس کو مال سمجھ کر اسکی خرید و فروخت کرتے ہیں جیسے سبزیاں، مال ہیں. فقہاء کے دور میں اس کی خرید و فروخت ہوتی رہی ہے اور کسی نے بھی اسکی خرید و فروخت کو جائز قرار نہیں دیا ہے جبکہ بوقت ضرورت اسکو ذخیرہ کرلینا ممکن نہیں. گرچہ اس ترقی یافتہ دور میں عارضی طور پر کولڈ اسٹورز میں رکھ کر کچھ دنوں تک محفوظ رکھا جاسکتا ہے اور ایسا ہوتا بھی ہے. لیکن زمانۂ قدیم میں اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن نہیں تھی. اسی طرح کڑوی دوائیں مال ہونے کے باوجود اس کی طرف طبیعت کا میلان نہیں ہوتا. اسی طرح بہت ساری چیزیں ایسی ہیں جو مال نہیں ہیں لیکن وہ مال کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں. مثلاً شراب کہ اس کی طرف طبیعت کا میلان بھی ہے. اور ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے. لیکن اس کو مال نہیں کہتے. اس لیے مذکورہ بالا تعریف میرے نزدیک صحیح نہیں ہے.

شاید اسی وجہ سے صاحب بحر نے حاوی قدسی کے حوالے سے اور علامہ شامی نے بحر عن حاوی

---

[1] البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۷۷،   [2] شامی، ج ۴، ص ۳.

القدسی کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف نقل کی ہے جو پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے۔

وفی الحاوی القدسی المال اسم لغیر الآدمی، خلق لمصالح الادمی وامکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار[۱]

اور حاوی القدسی میں ہے کہ مال نام ہے انسان کے علاوہ کسی دوسری چیز کا جس کی تخلیق مصالح انسانی کے لیے ہو اور اس کو جمع کر لینا ممکن ہو اور اس میں تصرف کا اختیار حاصل ہو۔

تقریباً یہی تعریف حضرت علامہ یوسف قرضاوی نے فقہ الزکوٰۃ اور وہبۃ الزحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ میں حنفیہ سے نقل کی ہے۔

فعند فقہاء الحنفیۃ المال ما یمکن حیازتہ والانتفاع بہ علی وجہ معتاد[۲]

اور حنفیہ کے نزدیک مال ہر وہ شی ہے جسکو جمع کر لینا ممکن ہو اور معتاد طریقہ پر اس سے انتفاع جائز ہو۔

اس تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

۱ــــ اس کو جمع کر لینا ممکن ہو۔

۲ــــ اس سے معتاد طریقہ پر انتفاع جائز ہو۔

اگر جمع کرنا ممکن نہیں مثلاً سورج کی روشنی، یا جمع کرنا ممکن ہے لیکن انتفاع جائز نہیں مثلاً شراب مردار، اور خون، یا جمع کرنا ممکن بھی ہے اور انتفاع جائز بھی ہے لیکن معتاد طریقہ پر نہیں مثلاً ایک دانہ گندم یا ایک گھونٹ پانی، یا لپ بھر مٹی، اسی طرح عورت کا دودھ، یہ سب مال نہیں ہیں۔

یہ تعریف پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے لیکن اس میں ذخیرہ اندوزی کا مفہوم موجود ہے جس کی وجہ سے سبزی کی بیع پر ہونے والا اشکال یہاں بھی وارد ہو سکتا ہے۔

مال کی سب سے اچھی اور عمدہ تعریف صاحب بدائع حضرت علامہ کاسانی نے کی ہے کہ ــــــــ ہر وہ چیز جس سے انتفاع حقیقتہً کیا جاتا ہو اور انتفاع شرعاً جائز ہو وہ مال ہے۔ ــــــــ چنانچہ کتے کی بیع کے جواز کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولنا ان الکلب مال فکان محلاً للبیع کالصقر والبازی، والدلیل علی انہ مال انہ منتفع بہ حقیقۃ مباح الانتفاع

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتا مال ہے لہذا محل بیع ہے جیسا کہ شکرہ اور باز، اور اس کے مال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے حقیقتہً انتفاع کیا جاتا ہے اور تمام حالات

---

[۱] البحر الرائق ج ۵، ص ۲۷۷۔ [۲] فقہ الزکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۵۔ دمشق فی الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۴، ص ۴۰۔

به شرعًا على الاطلاق فكان مالاً ولاشك	میں شرعاً اس سے انتفاع مباح ہے۔ لہٰذا مال ہے اور
انه منتفع به حقيقة والدليل على انه مباح	اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع
الانتفاع به شرعًا على الاطلاق ان الانتفاع به	کیا جاتا ہے اور شرعاً اس کے مباح الانتفاع ہونے کی
بجهة الحراسة والاصطياد مطلق شرعًا	دلیل یہ ہے کہ اس سے شکار کیا جاتا ہے اور تمام مال کی
في الاموال كلها فكان محلاً للبيع ۔ [1]	حفاظت کا کام اس سے لیا جاتا ہے لہٰذا یہ محل بیع قرار پایا۔

علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں متعدد جزئیات نقل کیا ہے جن سے یہ واضح کیا ہے کہ اگر شرعاً انتفاع جائز ہے تو مال ہونے کی وجہ سے بیع بھی جائز ہے۔ اور اگر شرعاً انتفاع جائز نہیں ہے تو مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع بھی جائز نہیں ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

ولا بيع لحم السبع لانه لايباح الانتفاع	اور پھاڑ کھانے والے جانوروں کے گوشت کی بیع جائز نہیں
به شرعًا فلم يكن مالاً وروي عن ابي حنيفة	ہے۔ اس لیے کہ اس سے انتفاع شرعاً مباح نہیں ہے۔
رضي الله عنه انه يجوز اذا ذبح واما جلد	لہٰذا مال نہیں ہے اور حضرت امام ابوحنیفہ سے یہ مروی ہے
السبع والحمار والبغل فان كان	کہ جب اس کو (شرعی طور) پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی بیع
مدبوغًا اومذبوحًا يجوز بيعه لانه	جائز ہوگی اس لئے کہ ذبح کر دینے کی وجہ سے وہ پاک ہوجائیگا
مباح الانتفاع به شرعًا فكان مالا	اور درندے، گدھے اور خچر کی کھال کو اگر شرعی طور پر دباغت
وان لم يكن مدبوغا ولامذبوحًا	دیدی جائے یا ان کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی
لا ينعقد بيعه لانه اذا لم يدبغ	بیع جائز ہوگی اس لیے کہ شرعاً اس سے انتفاع جائز ہے لہٰذا
ولم يذبح بقيت رطوبات الميتة	وہ مال ہے۔ اور اگر دباغت نہ دی جائے یا ان کو ذبح نہ کیا
فيه فكان حكمه حكم الميتة [2]	جائے تو اس کی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب دباغت

نہ دی جائے اور ذبح نہ کیا جائے تو اس کے اندر مردار کی رطوبتیں باقی رہیں گی لہٰذا کھال کا حکم بھی مردار ہی کا حکم ہوگا۔

چند صفحے کے بعد لکھتے ہیں:

ويجوز بيع الفيل بالاجماع لانه منتفع	اور ہاتھی کی بیع بالاجماع جائز ہے اس لیے کہ اس سے حقیقتاً
به حقيقة مباح الانتفاع به شرعًا	انتفاع ممکن ہے۔ اور ہر حال میں اس سے شرعاً انتفا

[1] بدائع الصنائع: ج ٦، ص ٣٠٠٦۔ [2] بدائع الصنائع: ج ٦، ص ٣٠٠٤۔

علی الاطلاق فکان مالاً ولا ینعقد بیع الحیة یعسوب وجمیع هوام الارض کالوزغة والضب والسلحفاة والقنفذ ونحو ذلک لانها محرمة الانتفاع بها شرعاً لکونها من الخبائث فلم تکن اموالاً فلم یجز بیعها۔[1]

ہے لہٰذا مال ہے اور سانپ، بچھو اور تمام حشرات الارض مثلاً چھپکلی، گوہ، کچھوا، چوہا اور ان جیسے دوسرے جانوروں کی بیع منعقد نہیں ہوگی اس لیے کہ ان سے انتفاع شرعاً حرام ہے کیونکہ یہ خبائث میں سے ہیں۔ لہٰذا مال نہیں ہیں۔ اور جب مال نہیں تو ان کی بیع جائز نہیں۔

اسی طرح گوبر اور لید کی بیع جائز ہے کیونکہ ہر حال میں ان سے انتفاع شرعاً جائز ہے اس لیے یہ مال ہیں۔ صاحب بدائع الصنائع کی مذکورہ تعریف بہت ہی اچھی اور عمدہ ہے اس سے میں پورے طور پر متفق ہوں اور میرے نزدیک اس کے اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس سے مسلمانوں کے بے شمار مسائل حل ہو جائیں۔ اور یہ کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ صاحب بدائع کی مذکورہ بالا تعریف کی تائید دیگر فقہاء کرام کی تعریف سے بھی ہوتی ہے۔

چنانچہ شیخ منصور بن یونس البہوتی الحنبلی شرح المنتہیٰ میں تحریر فرماتے ہیں۔

(وهو) ای المال شرعاً ما یباح نفعه مطلقا) ای فی کل الاحوال ـــــ فخرج ما لا نفع فیه کالحشرات، وما فیه نفع محرم کخمر وما لا یباح الا عند الاضطرار کالمیتة ـــــ (کبغل وحمار) لانتفاع الناس بهما وتبایعهما فی کل عصر من غیر نکیر۔[2]

اور وہ یعنی شرعاً مال ہر وہ شئی ہے جس سے انتفاع تمام حالات میں جائز ہو۔ (اس سے وہ چیزیں نکل گئیں جن میں نفع نہیں جیسے حشرات الارض اور وہ چیزیں جن میں نفع ہے لیکن حرام ہے۔ جیسے شراب، اسی طرح وہ چیزیں بھی نکل گئیں جو ضرورت کے وقت مباح ہوتی ہیں جیسے مردار) جیسے خچر اور گدھا اس لیے کہ ہر زمانہ میں لوگ ان دونوں سے نفع اٹھاتے رہے ہیں اور ان دونوں کی بیع کرتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

کشاف القناع عن متن الاقناع میں بھی مال کی تعریف اس کے ہم معنی کی گئی ہے جس سے اس کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ج ۶۔ ص ۳۰۰۸۔ [2] شرح المنتہیٰ علی ہامش کشاف القناع عن متن الاقناع: ج ۲، ص ۴

[3] کشاف القناع عن متن الاقناع: ج ۲، ص ۷۔

مال کی تعریف کے سلسلہ میں حضرت امام سیوطی نے الاشباہ والنظائر میں حضرت امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ مال ہر وہ شئی ہے جس کی کچھ قیمت ہو، وہ فروخت کی جاتی ہو۔ اور اس کے ضائع کر دینے پر ضمان لازم آتا ہو۔ ملاحظہ ہو الاشباہ کی عبارت۔

قال الامام الشافعی رضی اللّٰہ عنہ لایقع اسم المال الاعلی ماله قیمة یباع بھا ویلزم متلفه وان قلت ومالایطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذالك۔ [1]	حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مال کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کی کچھ قیمت ہو جس کے ذریعہ اس کو فروخت کیا جاتا ہو اور اس کو ضائع کر دینے والے پر ضمان لازم ہو۔ گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو اور وہ چیز جس کو لوگ

پھینک دیتے ہیں مثلاً ایک پیسہ یا اس جیسی دوسری چیزیں۔ (تو وہ مال نہیں ہے)

وہبۃ الزحیلی نے حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی یہ تعریف نقل کی ہے کہ: مال ہر وہ شئی ہے جس کی کوئی قیمت ہو اس کے ضائع کر دینے والے پر ضمان لازم آئے۔ ــــــ ثانیا: واما المال عند جمهور الفقهاء غیر الحنفیة فهو کل ماله قیمة یلزم متلفه بضمانه: [2]

وہبۃ الزحیلی نے اس موقع سے بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ حنفیہ منافع اور حقوق محضہ کو مال نہیں سمجھتے ہیں اور حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء اس کو مال متقوم سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ اعیان سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، خود ذات مقصود نہیں۔ ــــــ موصوف نے جمہور کی تعریف کو راجح اور قانون، عرف لوگوں کے معاملات میں اسی کو معمول بہ قرار دیا ہے۔ ــــــ وھذا ھو الرأی الصحیح المعمول به فی القانون وفی عرف الناس ــــــ [3]

مذکورہ بالا تعریف سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دیگر فقہاء کے نزدیک مال کی تعریف میں ادخار وغیرہ کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ شئی جس کی کچھ قیمت ہے جس کی وجہ سے حقیقۃً انتفاع ممکن ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے وہ مال ہے۔

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ احناف میں صاحب بدائع الصنائع کی تعریف زیادہ راجح ہے جس کی تائید دیگر فقہاء کرام کی تعریفات سے بھی ہوتی ہے۔

---

[1] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ص ٢٥٨۔ [2] الفقہ الاسلامی وادلتہ: ج ٤، ص ٤٢۔

[3] حوالہ مذکور: ج ٤، ص ٤٢۔

مَال ہونے میں عُرف کا اعتبار :

یہاں پر ایک اہم اور قابلِ ذکر بحث یہ ہے کہ آیا کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعاملِ ناس کا دخل ہے یا نہیں! ایک چیز جو زمانۂ قدیم میں مال نہیں تھی لیکن اب اس کو لوگ مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں تو کیا اس کو مال قرار دیا جا سکتا ہے!

اس موقع پر یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ عرف اور عادۃ الناس شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا اہم ضابطہ ہے جس پر بے شمار فقہی مسائل کی بنیاد ہے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں۔ الاشباہ والنظائر میں ہے: واعلم ان اعتبار العادۃ والعرف ترجع الیہ فی الفقہ فی مسائل کثیرۃ حتی جعلوا ذلک اصلا فقالوا فی الاصول باب ماتترک بہ الحقیقۃ تترک الحقیقۃ بدلالۃ الاستعمال۔ [1]

فقہ کے اندر بے شمار مسائل میں عرف و عادت کا اعتبار ہے۔ یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو اصل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اصول فقہ میں "باب ماتترک بہ الحقیقۃ" کے تحت فرماتے ہیں کہ دلالت استعمال کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔

اصُول فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ " الثابت بالعرف کالثابت بالنص"

یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز کا حکم بھی وہی ہے جو نص سے ثابت شدہ کا ہے۔

اس اصل اور ضابطہ پر فقہاء نے بے شمار جزئیات متفرع کئے ہیں جن کے احاطہ کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ہی ممکن ــــــ صرف تائید کے لیے چند جزئیات نقل کرتا ہوں ــــ

کسی نے کسی کو جوتا یا ٹوپی یا برتن بنانے کا حکم دیا اور اس کی قیمت بھی اس وقت طے پاگئی اس کو اصطلاح فقہ میں "استصناع" کہتے ہیں۔ اس طرح کی بیع کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مبیع معدوم ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہو لیکن عرف اور تعاملِ ناس کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ اسی طرح اجرت دیکر حمام میں داخل ہونا عرف کی وجہ سے جائز ہے۔ حالانکہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی

---

[1] الاشباہ والنظائر لابن نجیم المصری ۱۵/

مقدار معلوم نہیں۔ اسی طرح اُجرت دیگر مشکیزہ سے پانی پینا اور پچھنا لگوانا گرچہ مقدار معلوم نہیں لیکن تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے۔

شمس الائمہ سرخسی نے اس پر بہت اچھی روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

ولکنا نقول ترکنا القیاس لتعامل الناس فی ذلک فانھم تعاملوہ من لدن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الی یومنا ھذا من غیر نکیر منکر وتعامل الناس من غیر نکیر منکر اصل من الاصول کبیر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما راٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن وقال صلی اللہ علیہ وسلم لا تجتمع امتی علی ضلالۃ وھو نظیر دخول الحمام باجر فانہ جائز لتعامل الناس وان کان مقدار المکث فیہ وما یصب من الماء مجھولا وکذلک شرب الماء من السقا بفلس والحجامۃ باجر لتعامل الناس وان لم یکن لہ مقدار۔[1]

لیکن اس میں تعامل ناس کی وجہ سے قیاس کو ہم نے چھوڑ دیا۔ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک لوگوں کا تعامل اس پر رہا ہے اور کسی نے کوئی سخت نکیر نہیں فرمائی اور بغیر کسی سخت نکیر کے لوگوں کا تعامل ایک بہت بڑی اصل ہے اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان جس چیز کو حسن سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری اُمت کسی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ نظیر ہے اُجرت دیگر حمام میں داخل ہونے کی کہ تعامل ناس کی وجہ سے یہ جائز ہے گرچہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی مقدار مجہول ہے۔ اسی طرح پیسہ دیگر مشکیزہ سے پانی پینا اور اجرت دیگر پچھنا لگوانا تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے گرچہ اس کی مقدار معلوم نہیں۔

کون سی چیزیں بلا صراحت مبیع کے اندر داخل ہوتی ہیں اور کون سی چیزیں داخل نہیں۔ اس سلسلہ میں صاحب تبیین الحقائق ایک ضابطہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

ثم الاصل فیہ فی جنس ھذہ المسائل ان الشئ اذا کان متصلاً بالمبیع اتصال قرار دخل فی المبیع تبعًا والا فلا الا اذا جری العرف بالدخول فیہ۔[2]

ان جیسے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جن چیزوں کا تعلق اصل مبیع کے ساتھ پائیدار ہے وہ مبیع کے اندر تبعاً داخل ہوں گی اور اگر تعلق نا پائیدار ہے تو وہ مبیع کے اندر تبعاً داخل نہ ہوں گی الا یہ کہ اس میں داخل ہونے کا عرف جاری ہو جائے۔

صاحب تبیین الحقائق نے متعدد جزئیات نقل کیا ہے جن کے اندر اشیاء کا تعلق اصل مبیع

---

[1] مبسوط السرخسی ج ۱۲، ص ۱۳۸ تا ۱۳۹۔ [2] تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق۔ ج ۴۔ ص ۱۰۔

کے ساتھ ناپائیدار ہے لیکن عرف کی وجہ سے وہ بھی بلاصراحت اصل بیع کے اندر داخل ہوتی ہیں۔

صاحب تبیین الحقائق نے عرف کے اعتبار کے سلسلہ میں بہت اچھی بات لکھی ہے کہ اگر عرف کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تصحیح ہو رہی ہو تو وہاں پر خاص طور سے عرف کا اعتبار ہوگا۔ چنانچہ جہاں پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی شہر میں مختلف سکے رائج ہوں اور ثمن مطلق رکھا ہو وہاں پر غالب نقد کا اعتبار ہوگا۔ اس کی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

لان المعلوم بالعرف کالمعلوم بالنص لاسیما اذا کان فیہ تصحیح تصرفہ [1]

اس لیے کہ وہ چیز جو عرف سے معلوم ہو اس کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے نص سے معلوم ہو خاص طور سے جبکہ اس میں اسکے تصرف کی تصحیح ہو۔

مذکورہ بالاعبارتوں سے یہ واضح ہوگیا کہ عرف اور تعامل ناس کا شرعاً اعتبار ہے۔ خاص طور سے جبکہ اس کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تصحیح ہو البتہ یہ شرط ہے کہ اس کے خلاف کوئی صریح نص موجود نہ ہو جس میں کوئی سخت نکیر کی گئی ہو۔ لہٰذا کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں بھی عرف کا اعتبار ہوگا۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز زمانہ قدیم میں مال شمار نہیں ہوتی تھی۔ لیکن آج عرف کی وجہ سے اس کو مال شمار کیا جائے۔ اور اس کی بیع جائز ہو۔ اس باب میں فقہاء کی عبارتیں بھی صراحتہً موجود ہیں:۔

عورت کے دودھ کی بیع کے سلسلہ میں فقہاء احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ شوافع جواز کے قائل ہیں اور احناف عدم جواز کے۔ صاحب بدائع احناف کی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولنا أن اللبن لیس بمال فلا یجوز بیعہ، والدلیل علی أنہ لیس بمال اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم والمعقول .... وأما المعقول فھو لانہ لایباح الانتفاع بہ شرعًا علی الاطلاق بل لضرورۃ تغذیۃ الطفل

ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کا دودھ مال نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں۔ اور اسکے مال نہ ہونے کی دلیل اجماع صحابہ اور معقول ہے ـــــــ عقلی دلیل یہ ہے کہ اس سے ہر حال میں انتفاع شرعاً جائز نہیں ہے بلکہ ایک ضرورت کی وجہ سے جائز ہے اور وہ بچہ کو غذا دینے کی ہے اور جو چیز

---

[1] حوالہ مذکور: جلد ۴۔ ص ۵

وماكان حرام الانتفاع به شرعًا الا لضرورة لا يكون مالًا كالخمر والخنزير، والدليل عليه ان الناس لا يعده مالا ولا يباع في سوق من الاسواق دل انه ليس بمال فلا يجوز بيعه[1]

ضرورت کے علاوہ حرام الانتفاع ہو وہ مال نہیں۔ جیسا کہ شراب اور خنزیر اور اس کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو مال نہیں سمجھتے ہیں اور وہ کسی بازار میں فروخت بھی نہیں ہوتا۔ جس سے یہ پتہ چلا کہ وہ مال نہیں لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں۔

خط کشیدہ الفاظ یہ بتلا رہے ہیں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا بھی دخل ہے ـــــ اگر لوگ اس کو مال سمجھ کر خرید و فروخت کرتے ہیں تو اس کو شرعاً مال سمجھا جائے گا ـــــ البحر الرائق اور شامی کی عبارت بھی اس باب میں بہت واضح ہے۔ ملاحظہ ہو ان دونوں کی عبارت : ـــــ

والمالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتقوم البعض۔[2]

اور مالیت ثابت ہوتی ہے تمام لوگوں کے مال سمجھنے یا بعض لوگوں کے متقوم قرار دینے سے۔

صاحب بحر نے قنیہ کے حوالہ سے متقوم کی تعریف یہ نقل کی ہے ـــــ

وفي القنية ادنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس ولو كانت كسرة خبز لا يجوز[3]

اور قنیہ میں ہے کہ متقوم ہر وہ شئی ہے جس کی قیمت کم از کم ایک پیسہ ہو اگر روٹی کا ایک ٹکڑا ہے تو اس کی بیع جائز نہیں۔

چونکہ روٹی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کی کوئی قیمت نہیں اس لیے وہ مال متقوم نہیں۔ اور اس کی بیع جائز نہیں۔ اسی وجہ سے فقہاء نے گیہوں کے ایک دانہ، ایک گھونٹ پانی اور لپ بھر مٹی کو مال سے خارج کرتے ہوئے ان کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے ـــــ اس سے یہ بات واضح ہوگی کہ جن فقہاء نے مطلق مٹی کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اس مراد مٹی کی وہ مقدار ہے جس کی کوئی قیمت نہیں، اور اگر اتنی مقدار ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہے تو وہ مال متقوم ہے۔ اس کی بیع بلاشبہ جائز ہے۔ چنانچہ جہاں پر صاحب در مختار نے مال کی تعریف کرتے ہوئے مٹی کو مال سے خارج کیا ہے وہیں پر علامہ شامی نے یہ صراحت کر دی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مٹی کم مقدار میں ہو اور وہ اپنی جگہ میں ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ زیادہ مقدار میں ہو یا کم ہو لیکن اپنی جگہ سے منتقل کر دی جائے تو بسا اوقات وہ مال بن جاتی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع للکاسانی: ج ۴، ص ۳۰۱۱۔ [2] البحر الرائق: ج ۵، ص ۲۷۷۔ وشامی ج ۴۔ ص ۳۔ [3] البحر الرائق: ج ۵، ص ۲۸۰۔

(قولہ فخرج التراب) ای القلیل مادام فی محلہ والا فقد یعرض لہ بالنقل ما یصیر بہ مالا معتبرا۔

(شارح کا قول کہ مٹی مال سے نکل گئی) یعنی جبکہ قلیل ہو اور اپنی جگہ میں ہو ورنہ منتقل کر دینے کی وجہ سے بعض حالات میں معتبر مال بھی بن جاتی ہے۔

نیز خالص انسانی گندگی کے ساتھ مٹی مل جائے اور وہ غالب ہو تو اس کی وجہ سے گندگی کی بیع جائز ہو جاتی ہے تو خالص مٹی جس کی کوئی قیمت ہو اور وہ قابل انتفاع ہو تو پھر اس کی بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لہٰذا اس زمانہ میں مٹی اور ریت کی بیع جائز ہے کیونکہ وہ قابل انتفاع ہے اور لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ احناف کے نزدیک بیع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی شرط ہے اور مال ہر وہ شئی ہے جس سے انتفاع حقیقۃً ممکن ہو اور شرعاً انتفاع جائز ہو۔ اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور عادۃ الناس کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کی بیع جائز قرار پائے گی ۔۔۔ مال کی مذکورہ بالا تعریف اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف و عادت کا اعتبار بہت سے حقوق اور منافع کو شامل ہے ۔۔۔ اسی وجہ سے میرے نزدیک وہ تمام حقوق و منافع مال ہیں اور ان کی بیع جائز ہے جن سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے اور لوگ مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔

حقوق کی بیع

حق تصنیف وتالیف کی بیع

حق تصنیف وتالیف کی بیع کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ اجتہادی اور قیاسی ہے اسی وجہ سے ہمارے بزرگوں کے فتاوے مختلف نظر آتے ہیں۔ جنہوں نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ اس کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ مباح الاصل اشیاء میں سے ہے۔ اور مباح الاصل اشیاء میں دوسروں کو تصرف سے روکنا جائز نہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ غیر مال ہے جس کا فروخت کرنا شرعاً جائز و درست نہیں۔

جن حضرات نے جواز کا فتویٰ دیا ہے ان کے پاس بھی دلائل موجود ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہیکہ: اس وقت جبکہ اس مسئلہ میں عموم بلوی ہو چکا ہے۔ اس لیے مصلحت کا تقاضہ یہی ہے کہ جواز کا فتویٰ دیا جائے۔ کسی مسئلہ میں عموم بلوی جب کہ نص کے معارض نہ اس کیلئے وجہ جواز ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی نص معارض نہیں ہے۔

نیز تصنیف وتالیف میں مشغول ہونے والوں کے لیے عام طور سے کوئی دوسرا ذریعہ معاش بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے جس طرح سے فقہاء متاخرین نے حالات کے پیش نظر قرآن و حدیث اور فقہ وغیرہ کی تعلیم پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح سے اس کو بھی جائز ہونا چاہئے ورنہ تصنیف وتالیف کا دائرہ محدود و تنگ ہو کر رہ جائے گا۔

عدم جواز کی دلیل کی تردید

رہی یہ بات کہ جب یہ مباح الاصل اشیاء میں سے ہے تو دوسروں کو تصرف سے کیسے روکا جاسکتا ہے۔ یہ بات کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتی اس لیے کہ علامہ شامی نے تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے کہ مباح چیز کے ساتھ جب کسی کا حق متعلق ہو جائے تو وہ دوسروں

کے لیے مباح نہیں رہتی جیساکہ مسجد میں ہر جگہ ہر شخص کے لیے بیٹھنا مباح ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنا رومال رکھ کر وضو کرنے چلا جائے تو دوسروں کے لیے وہاں بیٹھنا جائز نہیں۔

اسی طرح پیغام پر پیغام دینے کو شریعت نے منع کیا ہے باوجودیکہ ہر مسلمان کیلئے ایک مسلم ہم کفو لڑکی کو پیغام دینے کا حق ہے۔ ———

رہا یہ سوال کہ یہ مال نہیں ہے تو گو یہ مال نہیں لیکن فی الواقع نفع تو ہے اور نفع پر معاوضہ لینا جائز ہے۔ جیساکہ اجارہ میں نفع پر اُجرت لی جاتی ہے اور محنت پر بھی معاوضہ لینا جائز ہے۔ جیساکہ عقد مضاربت میں کہ ایک شخص کا مال ہوتا ہے اور دوسرے کی محنت دوسرا شخص اپنی محنت کا معاوضہ لیتا ہے۔ ———

راقم الحروف دوسری رائے (حق تصنیف وتالیف کی بیع کے جواز کی رائے) سے متفق ہے۔ اس کے نزدیک بھی حق تصنیف وتالیف کی بیع جائز ہے۔ ——— حق تصنیف و تالیف ایک ایسا حق ہے جس سے اس زمانہ میں انتفاع ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز بھی ہے۔ نیز لوگ اس زمانہ میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت بھی کرتے ہیں۔ اس لیے اس پر مال کی تعریف صادق آتی ہے اور اس کی بیع جائز ہے ———

حق ایجاد کی بیع:

حق ایجاد سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص کو نئی چیز یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ ——— جس شخص نے کوئی نئی چیز یا کسی نئی شکل ایجاد کی تنہا اس کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے ——— بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس حق کو دوسروں کے ہاتھ میں فروخت کردیتا ہے ہے۔ ——— اس کی خرید و فروخت بڑے بڑے تاجروں کے یہاں عام ہے ———

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟۔ ——— اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر حق تصنیف وتالیف کی بیع کے سلسلہ میں گذر چکی ——— اگر غور کیا جائے تو اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیونکہ اس حق سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے۔ اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے۔ ——— نیز یہ حق

تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شئی بن گیا ہے عرف میں اس کو مال سمجھکر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور اُوپر یہ لکھ چکا ہوں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف کا بھی دخل ہے لہٰذا حق ایجاد کی بیع کے سلسلہ میں بھی میری رائے جواز کی ہے۔

ٹریڈ مارک (تجارتی نام اور تجارتی علامت) کی بیع

موجودہ دور میں تجارتی مسئلوں میں سب سے اہم مسئلہ تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی خرید و فروخت کا ہے ـــــ اس کی صورت یہ ہے کہ تجارتی افراد اپنے تیار کردہ مال پر اپنا نام (ٹریڈ مارک) لگاتے ہیں جس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ فلاں مال فلاں کمپنی یا فلاں شخص کا تیار کردہ ہے ـــــ بعض تجارتی کمپنیاں مال تیار کرنے میں اپنا ایک مقام اور حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ عمدہ اور اچھا مال تیار کرتی ہیں جس کی وجہ سے ان کا تیار کردہ مال زیادہ فروخت ہوتا ہے۔ بازاروں اور منڈیوں میں جس مال پر ان کمپنیوں کا نام اور ٹریڈ مارک ہوتا ہے اس کی طرف خریداروں کی رغبت اور جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے بنسبت دوسری کمپنیوں کے ـــــ اس طرح کے ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا سرکاری رجسٹریشن بھی ہے جس کی وجہ سے نہ تو کوئی دوسری کمپنی اس ٹریڈ مارک پر کوئی مال تیار کرسکتی ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس پر کوئی کمپنی یا ادارہ کھول سکتا ہے ـــــ اس سے لوگ بھی دھوکہ سے محفوظ ہوجاتے ہیں۔ ـــــ

اس طرح اس تجارتی نام اور ٹریڈ مارک تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شئی بن گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے ـــــ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی بیع و شرار جائز ہے یا نہیں ؟

تجارتی نام یا ٹریڈ مارک چونکہ مادی اشیاء میں سے نہیں ہے بلکہ ایک حق مجرد ہے جس کی وجہ سے علامہ شامی وغیرہ نے مال کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق یہ مال سے خارج ہے اور اس کی بیع جائز نہیں ـــــ لیکن مال کی بحث کے تحت میں نے صاحب بدائع اور احناف کے علاوہ دیگر جمہور علمار کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے ، اس تعریف کے مطابق اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اس حق سے انتفاع حقیقۃً کیا جاتا ہے اور شرعاً جائز

بھی ہے۔ نیز عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔

البتہ ایک مسئلہ قابل غور یہ ہے کہ ٹریڈ مارک کی بیع و شراء میں صارفین کے حق میں دھوکہ اور التباس ہے۔ جو شرعاً حرام ہے۔ دھوکہ اس لیے ہے کہ ممکن ہے کہ ٹریڈ مارک خریدنے والا پہلے کے اعتبار سے گھٹیا مال تیار کرے اور ٹریڈ مارک کی شہرت کی وجہ سے پہلی قیمت پر فروخت کرے۔ اور لوگ تو یہ سمجھ کر اس مال کو خرید لیں گے کہ اس کو تیار کرنے والی فلاں کمپنی ہے۔ اس لیے ٹریڈ مارک کے خریدار کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کے خریدنے کے بعد یہ اعلان کر دے کہ میں نے فلاں ٹریڈ مارک خرید لیا ہے۔ اور اس نام سے جو سامان فلاں فرد یا فلاں کمپنی تیار کرتی تھی اب وہ تیار نہیں کرتی ہے بلکہ اس کا تیار کرنے والا فلاں فرد یا فلاں کمپنی ہے۔ — نیز اس کی ذمہ داری یہ بھی ہوگی کہ پہلے کے معیار سے بہتر یا پہلے کے معیار پر سامان تیار کرے۔

تجارتی لائسنس کی بیع:

تجارتی لائسنس کی صورت یہ ہے کہ موجودہ دور میں اکثر ممالک حکومتی لائسنس کے بغیر مال درآمد یا برآمد کرنے کی اجازت نہیں دیتے جس کی وجہ سے تاجر حضرات اپنی تجارت کا لائسنس کراتے ہیں۔ اور بسا اوقات اس لائسنس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت بھی کر دیتے ہیں۔ اب یہاں پر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی بیع و شراء جائز ہے یا نہیں۔؟

چونکہ اس حق سے انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے نیز تاجروں کے نزدیک یہ ایک قیمتی شئی بن گیا ہے۔ اس لیے راقم الحروف کی رائے اس کی بیع کے جواز کی ہے، بشرطیکہ دیگر کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے۔

نوٹ: مولانا تقی عثمانی صاحب پاکستانی نے اپنے عربی مقالہ میں حق تصنیف و تالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں، اسی طرح تجارتی لائسنس کا سرکاری رجسٹریشن کرانے سے قبل ایک متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری کو جائز قرار دیا ہے —— اور ان کے سرکاری رجسٹریشن کرانے کے بعد عرف کی بنیاد پر ان کو مال کے دائرہ میں شمار کرتے

ہوئے ان کی بیع کو بھی جائز قرار دیا ہے۔۔۔۔(گویا کہ مال ہونے میں عرف کا اعتبار مولانا نے بھی کیا ہے۔)

حق تعلی کی بیع :

ہر شخص کو اپنے مکان کی چھت پر عمارت بنانے کا حق ہے۔۔۔۔ اگر کوئی شخص اپنے اس حق کو اصل مکان کے ساتھ فروخت کرتا ہے یا کسی شخص کا دو منزلہ مکان ہے، وہ اوپر والی منزل کو فروخت کرتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے۔ حتیٰ کہ اگر اوپر والی عمارت منہدم ہو جائے تو خریدنے والے کو پہلی عمارت کے مثل دوسری عمارت بنانے کا حق ہے۔ شامی میں ہے۔۔۔۔

لوکان العلو لصاحب السفل فقال بعتك علوهذا السفل بكذا صح ويكون سطح السفل لصاحب السفل وللمشتري حق القرار حتى لو انهدم العلو كان له ان يبنى عليه علواً آخر مثل الاول۔ [1]

اگر اوپر کا مکان نیچے والے کا ہے اور اس نے یہ کہا کہ اس کے اوپر کو تم سے اتنے میں فروخت کیا تو یہ صحیح ہوگا۔ اور نیچے کی چھت نیچے والے کی ہوگی اور مشتری کو حق قرار حاصل ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اوپر والا مکان منہدم ہو جائے تو اس کو اس پر پہلے کی طرح دوسرا مکان بنانے کا حق ہوگا۔

البتہ اگر تنہا حق تعلی کو فروخت کیا جائے تو اس کے عدم جواز کی صراحت کتب فقہ میں موجود ہے۔۔۔۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ:۔۔۔۔

اگر دو منزلہ مکان ہے اور دونوں منزلیں دو شخصوں کی الگ الگ ہیں دونوں منزلیں یا صرف اوپر والی منزل گر گئی تو اوپر کی منزل والے کو اپنا حق فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔۔۔۔

اس کی دلیل دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ:۔۔۔۔

"لان حق التعلی ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل" [2]

اس لیے کہ حق تعلی مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ شئی ہے جس کا احراز ممکن ہو اور مال ہی محل بیع ہوتا ہے۔

علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالہ سے حق تعلی کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل ان الفاظ میں دی ہے کہ حق تعلی نہ تو مال ہے اور نہ ہی مال سے کا کوئی تعلق ہے، مال اس لیے نہیں ہے کہ مال وہ عین ہے جس کو جمع کرنا اور روک رکھنا ممکن ہو اور مال سے تعلق اس لیے نہیں ہے کہ اس کا تعلق فضا سے ہے اور فضاء مال نہیں اور بیع کے اندر ان دونوں میں سے کسی ایک کا

ہونا ضروری ہے۔ [1]

حق تعلی کے جائز نہ ہونے کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ یہ مال نہیں ——— اور مال کی وہ تعریف کی گئی ہے جس کی تردید میں مال کی بحث میں کر چکا ہوں ——— اور علامہ شامی کا فتح القدیر کے حوالہ سے یہ کہنا کہ اس کا تعلق مال سے نہیں ہے۔ یہ بات اس صورت میں تو تسلیم کی جاسکتی ہے جبکہ دونوں منزلیں منہدم ہو گئی ہوں اور فضا کی بیع کر رہا ہو۔ ——— لیکن اپنے مکان کی چھت پر مکان بنانے یا اس پر رہنے کا جو حق ہے اس کو فروخت کرنے کی صورت میں بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تعلق مال سے ہے کیونکہ اس کا تعلق پہلی منزل سے ہے نہ کہ فضا سے اور اس کے مال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ ———

اگر غور کیا جائے تو صاحب بدائع کے حوالہ سے مال کی جو تعریف میں نے کی ہے وہ تعریف حق تعلی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ اس حق سے انتفاع ممکن بھی ہے اور شرعا جائز بھی ——— نیز اس دور میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اس کی بیع لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے، اس کے عدم جواز کا فتویٰ دینا اُمت مسلمہ کو پریشانی میں ڈالنا ہے۔ خاص طور سے بڑے بڑے شہروں میں آبادی کے لحاظ سے شہروں کا رقبہ تنگ ہونے کی وجہ ایک ایک مکان پر کئی کئی منزلیں بنائی جاتی ہیں۔ اور اس حق تعلی کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس لیے عرف اور تعامل ناس کی وجہ سے حق تعلی کی بیع میرے نزدیک جائز ہے۔ ———

پھر یہ کہ ائمہ ثلاثہ حق تعلی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور عموم بلوی کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا قول اختیار کر لینے کی گنجائش ہے۔ ———

حق مرور کی بیع :

اپنی زمین پر یا مکان کی چھت سے گذرنے یا دوسرے کی زمین سے گذر کر اپنی زمین میں جانے کا جو حق حاصل ہے اس کو فروخت کرنا بلا کسی اختلاف کے جائز ہے، البتہ صرف حق مرور کی بیع میں اختلاف ہے ——— زیادات کی روایت یہ ہے کہ تنہا حق مرور کی بیع ناجائز ہے۔ فقیہ ابواللیث نے اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ یہ حق ہے اور تنہا حق کی بیع جائز نہیں

---

[1] ردالمحتار: ج ۴، ص ۱۰۱

ہے ـــــ صاحب درّ مختار نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کرنے کے بعد جواز کے قول کے سلسلہ میں "وبہ اخذ عامۃ المشائخ" کہا ہے یعنی عام مشائخ نے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ علامہ شامی نے اس کے تحت سائحانی کا قول نقل کیا ہے کہ "وھو الصحیح وعلیہ الفتوی" اور یہی قول صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ـــــ (پوری تفصیل کے لیے دیکھئے درمختار مع الشامی) [1]

اس سے یہ واضح ہوگیا کہ فقہاء متاخرین حق مرور کی بیع کے جواز کے قائل ہیں ـــــ ائمہ ثلاثہ نے بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ـــــ راقم الحروف بھی اس رائے سے متفق ہے۔

حق شرب کی بیع :-

حق شرب کی بیع کے سلسلہ میں بھی فقہاء احناف کی رائیں مختلف نظر آتی ہیں۔ ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے ـــــ لیکن بہت سے مشائخ نے عرف کی وجہ سے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ خاص طور سے یہ عرف ہے دیار نسف کا ـــــ

امام سرخسی تحریر فرماتے ہیں :ـــــ

وبعض المتاخرین من مشائخ رحمهم الله افتی ان یبیع الشرب وان لم یکن معه ارض للعادة الظاهرة فیه فی بعض البلدان وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا الماجوز ذلک ستصناع للتعامل وان کان القیاس یاباه فکذلک بیع الشرب بدون الارض۔ [2]	بعض مشائخ متاخرین نے بعض شہروں میں عرف ظاہری کی وجہ سے تنہا شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے گرچہ اسکے ساتھ زمین نہ ہو۔ اور یہ دیار نسف کا عرف ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ استصناع کی بیع کا جواز تعامل ناس کی وجہ سے ہے۔ گرچہ قیاس کا تقاضہ جواز کا نہیں ہے۔ اسی طرح بلا زمین محض شرب کی بیع خلاف قیاس ہونے کے باوجود تعامل کی وجہ سے جائز ہے

جن فقہاء نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے انہوں نے اس کی علت غرر و جہالت بیان کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر شرب کا تعین کر کے غرر و جہالت دور کر دی جائے تو پھر اس کی بیع جائز ہوگی ـــــ میری بھی رائے یہی ہے ـــــ

---

[1] شامی : جلد ۴، صفحہ ۱۱۸۔

[2] مبسوط السرخسی : ج ۲۳، ص ۱۷۱

حق تسییل کی بیع :۔

حق تسییل کی بیع بھی جائز ہے بشرطیکہ اس کی تعیین کر کے غرر و جہالت دور کر دی جائے۔ حقوق کی اس بحث کا حاصل یہ ٹھہرا کہ ان تمام حقوق و منافع کی بیع جائز ہے جن سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے اور لوگ ان کو مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔

بعض وہ حقوق جن پر مال کی تعریف صادق نہیں آتی :۔

البتہ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو اپنے حق پر مالکانہ تصرف کا حق نہیں ہوتا مثلاً حق شفعہ، زوجہ کا حق قسم اور مخیرہ کا اختیار وغیرہ ۔۔۔ یہ اور اس قسم کے دیگر حقوق وہ ہیں جن پر فی الحال صاحب حق کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں رہتا ۔۔۔ یہ حق مال کے دائرہ میں نہیں آتے، ان کی بیع جائز نہیں، البتہ ایک متعینہ رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تفصیل درج ذیل ہے:۔۔۔

اس طرح کے حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں ۔۔۔ بعض وہ حقوق ہیں جو رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں مثلاً شفیع کے لیے حق شفعہ یا کسی کی زائد بیویاں ہوں تو ہر ایک کے درمیان کھانے، پینے اور شب گذاری میں عدل و مساوات اسی طرح مخیرہ کے لیے حق خیار وغیرہ ذلک ۔۔۔ اس قسم کے حقوق پر عوض لیکر مصالحت کرنا اور اپنے حق سے دست بردار ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ مصالحت سے یہ حقوق بھی ساقط ہو جائیں گے اور کوئی رقم بھی نہیں ملے گی۔ اس لیے کہ جب صاحب حق اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے۔۔۔

دوسرے وہ حقوق ہوتے ہیں جو اصالتہً نیکی، صلہ رحمی یا دیگر وجوہ خیر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص نے دو شخصوں کے حق میں اپنے غلام کی وصیت کی ۔۔۔ ایک کیلئے آزادی کی اور دوسرے کے لیے خدمت کی ۔۔۔ تو اس غلام میں دونوں کا حق ثابت ہو گیا لیکن یہ ثبوت رفع ضرر کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اصالتہ نیکی یا صلہ رحمی کی بنیاد پر ہے ۔۔۔

اسی طرح حق قصاص اور حق نکاح بھی ہے ــــ اسی قسم کے حقوق پر عوض لیکر مصالحت اور اپنے حق سے دست برداری شرعاً جائز و درست ہے ــــ ملاحظہ ہو شامی کی عبارت :ــ

وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وماثبت لذلك لايصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضى علم انه لايتضرر بذلك فلا يستحق شيئاً اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتاً له اصالة فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت لصاحبه اصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه" [1]

فقہاء نے اسی پر نزول عن الوظائف کو بھی متفرع کیا ہے . یعنی قاضی نے کسی کیلئے اوقاف سے وظیفہ مقرر کر دیا تو یہ حق اس کے لیے اصالۃً ثابت ہو گیا ــــ اس کو شرعاً یہ اختیار ہو گا کہ عوض لے کر مصالحت کرلے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جائے ــــ

ولا يخفى ان صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضى على وجه الاصالة لا على وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصى له بالخدمة وحق القصاص ومابعده اولى من الحاقها بحق الشفعة والقسم وهذا كلام وجيه لايخفى على نبيه" [2]

علامہ شامی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :ــــ

نزول عن الوظائف کے جواز پر بعض فقہاء نے حضرت حسن بن علی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جس میں انہوں نے حضرت معاویہ سے ایک متعین رقم لیکر خلافت سے مصالحت کرلی تھی .

ملاحظہ ہو شامی کی عبارت :ــــ واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا على رضى الله تعالى عنهما عن الخلافة لمعاوية على عوض وهو ظاهر ايضاً" [3]

خلاصہ بحث :ـ

۱ــــ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری نہیں ہے . بلکہ اعیان کی طرح حقوق و منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے ــــ

۲ــــ احناف کے نزدیک بیع کے اندر مال کی شرط بنیادی اور جوہری ہے ــــ

---

[1] [2] [3] شامی : ج ۴ ، ص ۱۵ ـ

۳۔ مال کی تعریف کے سلسلہ میں کتب فقہ حنفی کی عبارتیں مختلف ہیں ــــ شامی، البحر الرائق اور دیگر کتب فقہ حنفی میں مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے ــــ
مال ہر وہ شئی ہے جس کی طرف نفس کا میلان ہو اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے ــــ اس تعریف کے مطابق مال کا قابل ذخیرہ ہونا ضروری ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔
۴۔ فقہاء احناف میں صاحب بدائع نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :۔
ہر وہ شئی جس سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہو اور شرعاً انتفاع جائز ہو وہ مال ہے ــــ
یہ تعریف میرے نزدیک زیادہ بہتر اور حالات کے اعتبار سے بہت مناسب ہے ــــ احناف کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء نے جو مال کی تعریف کی ہے اس سے بھی اس تعریف کی تائید ہوتی ہے۔
۵۔ میرے نزدیک مال کی تعریف میں ادخار کی قید ضروری نہیں ہے ــــ حقوق و منافع پر بھی مال کی تعریف صادق آسکتی ہے۔
۶۔ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا بھی دخل ہے ــــ
۷۔ ان تمام حقوق و منافع کی بیع جائز و درست ہے جن سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے۔ نیز ان کو عرف میں مال سمجھا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و تالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا حق، تجارتی لائسنس کا حق، حق تعلی، حق مرور، حق شرب اور حق تسییل ــــ کہ ان سب کی بیع جائز ہے ــــ
۸۔ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ــــ اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے البتہ اگر صاحب حق متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو ایسا شرعاً صحیح ہوگا بشرطیکہ وہ حقوق اصالۃً محض نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ثابت ہوں جیسے حق قصاص اور حق نکاح وغیرہ ــــ حق وظائف سے نزول اور دست برداری بھی اصالۃً ثابت ہونے کی وجہ سے درست ہے اور اگر حقوق اس قسم کے ہیں جو محض رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہیں تو نہ ان کی بیع جائز ہے اور نہ ہی کوئی رقم لے کر مصالحت اور حق سے دستبرداری درست ہے جیسے شفیع کے لیے حق شفعہ، زوجہ کے لیے حق قسم اور مخیرہ کا حق خیار وغیرہ ــــ فقط ــــ واللہ تعالیٰ اعلم ــــ

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین



خلاصہ جوابات اسئلہ بابت بیع حقوق

از ——— مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی، الجامعۃ العربیہ، ہتھورا باندہ

س ۱:۔ بیع کی حقیقت کیا ہے؟
ج:۔ مبادلۃ المال بالمال

س ۲:۔ مال کی حقیقت کیا ہے؟
المال ھو کل عین ذات قیمۃ مادیۃ بین الناس

س ۳:۔ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہے؟
قابل ادخار و احراز ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی انسان جب مال کی مطلوب نوع و قسم کو حاصل کرنے کی مناسب تدبیر اختیار کرلے تو وہ اس طرح اس کے زیر دست و زیر تسلط ہو جائے کہ وہ جب چاہے اس کو اس کی شان و حال کے مطابق استعمال کرسکے۔

س ۴:۔ کیا حقوق کی بیع جائز ہے؟
ج:۔ فی الجملہ جائز ہے

س ۵:۔ کس قسم کے حقوق کی بیع کا جواز ہے؟
ج:۔ 'حقوق ارتفاق' کی بیع بالاتفاق جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تبعاً بھی اور استقلالاً بھی، اور احناف کے یہاں اصل مذہب میں تبعاً جواز ہے۔ اور تعین و عدم ضرر کا و غرر کی قید کے ساتھ بعض میں استقلالاً جواز کو بھی اختیار کیا گیا ہے، حق مرور کے حق میں ظاہر روایت یہی ہے اور حق شرب و حق مسیل کی بابت بھی بہت سے حضرات کا رجحان ہے۔

حقوق ارتفاق، کے علاوہ کسی دوسرے حق کی بیع کم از کم حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

س ۶:۔ مذکورہ حقوق کی بیع کے جواز کی بنار کیاہے اور ضابطہ کیا ہے؟

ج:۔ وہ حق جس کا تعلق کسی عین سے باین معنی ہو کہ عین اس کا محل وظرف ہو، اسکے حصول کے لیے اس عین کو استعمال کرنا پڑے اور خود اس عین کو بیچا جا سکتا ہو۔ تو ایسے حق کا بیچنا بشرط تعیین وعدم جہالت اور بشرط عدم غرر وضرر۔ جائز ہے۔ اسی بنیاد پر مذکورہ حقوق کی بیع کو جائز قرار دیا گیاہے۔

س ۷:۔ کیا حق سے دست برداری کا عوض لینا جائز ہے؟

ج:۔ حق پر عوض لینا بطور دست برداری، بالاتفاق اور بیع کی نسبت سے توسع کے ساتھ جائز ہے۔

س ۸:۔ کس قسم کے حقوق پر دست برداری کا عوض لیا جا سکتا ہے؟

ج:۔ یہ بات اتفاقی ہے کہ ہر قسم کے حق پر بطور دستبرداری بھی عوض نہیں لیا جا سکتا۔ دستبرداری میں توسع کے باوجود ـــــ حقوق پر معاوضہ کیلئے معروف اصل تو یہ ہے کہ جو حق کسی کے لیے اصالۃً ثابت ہو اس پر معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔ مگر ہر حق میں اس کی تنقیح وتنقید آسان نہیں۔ پھر یہ اصل اتفاقی بھی نہیں ہے۔ اس لئے احقر کے نزدیک بہ تنقیح ذیل جواز ہوگا۔

(۱) ایسے حقوق جو کہ فی الجملہ حصول عین ومال کا ذریعہ ہوتے ہیں[۲] یا یہ کہ کوئی عین ان کا محل و ظرف ہوتا ہے[۳] یا یہ کہ کسی عین سے غیر مادی صورت میں اس کا حصول ہوتا ہے۔

(توضیح کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ۲۵ کا نوٹ فقرہ (ب) اور آئندہ آنے والی تفصیلات)

اور خلاصہ یہ کہ انھیں حقوق پر معاوضہ درست ہے جن کا اعیان سے کسی نہ کسی صورت و درجہ میں، گہرا ربط وتعلق ہے۔" ان یکون حقاً ثابتاً فی المحل۔"

فقط واللہ تعالیٰ اعلم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

س نمبر ۱: بیع کی حقیقت کیا ہے؟

بالاتفاق بیع کی حقیقت شرعیہ مبادلۃ المال بالمال ہے یعنی آپس میں مال کے لین دین کا معاملہ کرنا" جس کا مطلب یہ ہے کہ "بیع" میں "محل عقد" یعنی وہ شئی جس سے متعلق باہمی معاملہ ہوتا ہے وہ "مال" ہونا چاہیئے ـــــ یعنی اگر غیر مال سے متعلق اس قسم کا معاملہ کیا جائے تو اسے بیع نہ کہیں گے۔ اس لیے بالاتفاق کسی آزاد شخص یا مردار جانور کے بیچنے کا معاملہ شرعًا یا عرفًا بیع نہیں قرار پاتا اور فقہ کی اصطلاح میں اسے "بیع باطل" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مال کی حقیقت کیا ہے۔

س نمبر ۲: مال کی حقیقت کیا ہے؟

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں ـــــ یا یوں کہیئے کہ بیع کے محل عقد و معقود علیہ کے سلسلہ میں جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔ ان کے مطابق:

(الف) یہ امر اتفاقی ہے کہ "مال" وہی شئی کہلائے گی کہ جس کے اندر "انتفاع" یعنی اس سے نفع اندوز ہونے کی کوئی جہت پائی جاتی ہو اس طور پر کہ عرف اسے تسلیم کرتا ہو اور شریعت اسے قبول کرتی ہو اور اس بنیاد پر عرف اس کو باقیمت قرار دیتا ہو۔

اس شے کے اندر پائی جانے والی انتفاع کی جہت سے شریعت قبول کرتی ہو ضروری نہیں ہے کہ عام ہو بایں معنیٰ کہ مسلمانوں کو بھی اس انتفاع کی اجازت ہو بلکہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ شریعت مسلمانوں کے حق میں تو انتفاع کو منع کرکے مال نہ قرار دیتی ہو مگر غیر مسلموں کے لیے نفع و مالیت کو تسلیم کرتی ہو جیسے کہ خمر و خنزیر، اس لیے فقہاء اسلام نے عامۃً اموال کی دو اقسام ذکر کی ہیں۔

اور فقہ کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے کہ مال کی دو اقسام ہیں: (۱) مال متقوم، (۲) مال غیر متقوم، ٫متقوم٫ وہ مال کہلاتا ہے جس کا انتفاع شریعت نے عام قرار دیکر مسلمانوں کو بھی اس سے انتفاع اور اس کا معاملہ کرنے کی اجازت دی ہو اور غیر متقوم وہ مال کہلاتا ہے جس کا معاملہ صرف غیر مسلم کر سکتے ہیں۔

اوپر جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ٫مالیت٫ کے لیے نافعیت وتقوم (باقیمت ہونا) ضروری ہے اسے اگرچہ مال کی تعریف میں اتفاقی طور پر ذکر نہیں کیا گیا ہے، مگر مذاہب اربعہ کی تفصیلات وجزئیات کی بنیاد پر یہ بات اتفاقی قرار پاتی ہے۔ جس کی واضح دلیل ان حیوانات کی بیع کا جواز ہے جن کی بیع سے عموماً متقدمین نے منع کیا ہے بلکہ بعض کی بیع کی ممانعت بعض نصوص میں بھی آئی ہے۔ مگر فقہاء نے مختلف حشرات لارض وحیوانات میں نافعیت کی معقول جہت متحقق ہونے پر جواز معاملہ کو ذکر کیا ہے۔[۱]

اور ایسا نہیں کہ مال کی تعریف میں اس قید کو ذکر نہ کیا گیا ہو بلکہ اہتمام سے ذکر کیا گیا ہے شوافع وحنابلہ نے تو ٫مالیت٫ کو ٫نافعیت وتقوم — باقیمت ہونے٫ میں ہی محصور قرار دیا ہے۔[۲] اور ہمارے فقہاء احناف نے اگرچہ مال کی تعریف کرتے ہوئے مالیت کو اس میں محصور نہیں قرار دیا ہے۔ مگر ان کی تصریحات وتعریفات میں یہ قید ملحوظ ضرور ہے۔ صاحب البحر نے تو ٫الحاوی القدسی٫ سے صاف صاف نقل کیا ہے ان المال اسم لغیر الادمی مما خلق لمصالح الادمی۔ الخ[۳] اور صاحب درمختار سے نقل کیا گیا ہے: ویطلق المال علی قیمۃ ذھی مایدخل تحت تقویم مقوم من الدراھم والدنانیر[۴] صاحب بدائع درندوں وغیرہ کی بیع کے جواز پر کلام کرتے ہوئے کتے کی مالیت کو ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: والدلیل علی انہ

---

[۱] فتح القدیر: ج ۶ ص ۳۳۵ و ۳۳۶، المغنی: ج ۴ ص ۲۸۳، الکافی ص ۳، شرح المہذب ج ۹ ص ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۰ وغیرہ

[۲] حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی: ص ۲۳، ۲۶۔ شوافع میں سے زرکشی نے تعریف کی ہے ان المال ماکان منتفعا بہ (قواعد الزرکشی ص ۲۲۲) امام شافعی سے منقول ہے "لا یقع اسم المال الا علی ما لہ قیمۃ یباع بہا وتلزم متلفہ وان قلت" (الاشباہ للسیوطی ص ۲۵۸) حنابلہ سے منقول ہے: ان المال مافیہ منفعۃ مباحۃ لغیر حاجۃ اوضرورۃ۔ (المغنی مع الشرح الکبیر ج ۵ ص ۳۳۹۔

[۳] البحر الرائق ج ۵ ص ۲۷۵، [۴] رد المحتار ج ۳ ص ۳۔ [۵] حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی ص ۹۱۔

مال انه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الاطلاق[1]. اسی طرح انسانی دودھ کی بیع کے جواز کی نفی کرتے ہوئے اس کی ملکیت کے انکار میں فرماتے ہیں: لانه لا يباح الانتفاع به شرعاً على الاطلاق بل لضرورة تغذية الطفل وما كان حراما الانتفاع به شرعاً الا لضرورة لا يكون مالا[2] نیز ہمارے فقہاء کی ذکر کردہ تعریفات میں وقت ضرورت کے لیے جمع کرتے رکھنے ـــ یا اس کے حق میں 'بذل ومنع' کے جاری ہونے و پائے جانے کا[3] جو تذکرہ آیا ہے ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد مال قرار پائی جانے والی شئ کے اندر نافعیت اور اس کی بنیاد پر تقوم کا پایا جانا ہی ہو سکتا ہے، شامی نے مال کی تعریف کرنے کے بعد ذکر کیا ہے۔ تقوم (یعنی شرعاً مال ہونا) تمول اور اباحت انتفاع دونوں کے مجموعے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، اور تلویح سے نقل کیا ہے۔ التقويم يستلزم المالية عند الامام.[4]

اس لیے 'مال ومالیت' کی حقیقت کے سلسلہ میں احناف کی ذکر کردہ مختلف تعریفات وتصریحات کو سامنے رکھ کر شیخ مصطفی الزرقاء نے یہ تعریف پسند کی ہے المال هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس[5] اور شیخ علی الخفیف نے انه كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد[6]

حاصل یہ کہ کسی شئ کے مال قرار پانے کے لیے اس کے اندر ایسی نافعیت کا پایا جانا ضروری ہے کہ جسے عرف وشرع کی طرف سے مقبولیت ومعقولیت حاصل ہو اور یہ اس لیے کہ منفعت ونفع کی بنار پر ہی کسی چیز کی اہمیت ہوتی ہے۔ پھر لوگوں کی اس کی طرف رغبت اور ان کو اسکی طلب ہوتی ہے اسی لیے کہا گیا ہے۔ سارے اموال کا اصل مقصود تو منافع ہی ہیں[7]

(ب) اس میں اختلاف ہے کہ آیا اسی مذکورہ وصف میں مالیت کا انحصار ہے یا یہ کہ اسکے

---

[1] بدائع الصنائع: ج ۵، ص ۱۵۳۔ [2] ایضاً۔

[3] صاحب درمختار نے تعریف کی ہے' انه موجود يميل اليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع' شامی نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے اور خود شامی نے یہ تعریف نقل کی ہے' ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة (رد المحتار: ج ۵ ص ۵۱۔ مجلة الاحکام میں اسی تعریف کو لیا گیا ہے۔

[4] رد المحتار: ج ۴، ص ۳ [5] المدخل الفقہی العام: ج ۳، ص ۱۱۸

[6] مذکرات فی المعاملات: ص ۳۔ [7] قواعد الاحکام لعز بن عبد السلام: ج ۲، ص ۱۷۔

. تو ایک قید اور بھی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یا یوں کہئے کہ مذاہب ثلاثہ میں تو انحصار ہے۔ شوافع وحنابلہ کی تعریفات کا تذکرہ گذر چکا ہے، مالکیہ بھی ان کے ساتھ ہیں۔ اس لیے کہ بقول امام شاطبی "ہر شئی مملوک مال ہے"[1] اور القاموس ولسان العرب میں بھی مال کی تعریف اسی مفہوم میں کی گئی ہے: "المال ما ملکتہ من کل شئ او من جمیع الاشیاء"[2]

مگر احناف اس بات کے قائل ہیں۔ تقوم ونافعیت کی قید کے ساتھ ایک قید اور ہے، جس پر مالیت کا مدار ہے یا یوں کہیے کہ جو مال کی حقیقت میں شامل ہے اور وہ ہے مال قرار پانے والی شے کی "عینیت" یعنی اس کا اعیان کے قبیل سے ہونا جس کا مطلب ہے کہ مال وہی شے ہوگی کہ ہاتھوں سے اس کا چھونا اور پکڑنا ممکن ہو، اور کسی طرح سہی اس پر قبضہ وتسلط ممکن ہو، اس کو فقہاء احناف نے اس سے تعبیر کیا ہے کہ وقت ضرورت کے لیے اس کا "ادخار یا احراز" ممکن ہو۔

اس اختلاف کی وجہ سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعیان کی طرح منافع وحقوق بھی اموال ہیں کہ 'نافعیت ومملکیت' سب میں مشترک ہے۔ جبکہ احناف کے نزدیک اعیان کے علاوہ کوئی دوسری چیز مال نہیں ہے۔

جمہور نے اس سلسلہ میں اس کا لحاظ کیا ہے کہ اصل ومقصود اعظم اموال کا ان سے نفع اٹھانا ہے اور 'نافعیت' 'مالیت' کا بنیادی عنصر ہے۔ اس لیے کوئی بھی شئی اگرچہ معنوی کیوں نہ ہو۔ جب نافعیت کی حامل ہوگی تو مال قرار پائے گی۔

نیز اس کا کہ 'اجارہ' کا مدار منافع پر معاملہ ہے، اور اجارہ بالاتفاق بغیر کسی قباحت کے جائز ہے۔ گذر چکا ہے کہ صاحب القاموس وغیرہ نے ہر مملوک کو مال قرار دیا ہے۔

احناف کے پیش نظر یہ بات ہے کہ 'محل بیع' کے سلسلہ میں نصوص کے اندر جو تصریحات آئی ہیں ان کی روشنی میں ہی مال کے لیے یہ قید بھی متعین ہوتی ہے۔ اس لیے کہ بالاتفاق ہر وہ چیز جو قبضہ میں ہو، بلکہ اس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہو اس کو بیچا نہیں جا سکتا اور نہ اسے مال قرار دیا جا سکتا ہے، مثلاً مردار جانور پر ایک آدمی نے قبضہ کرلیا، کھانا چاہے تو کھا سکتا ہے

---

[1] امام شاطبی کے الفاظ ہیں: المال ما یقع علیہ الملک ویستبد بہ المالک (الموافقات: ج ۲، ص ۱۷۔

[2] القاموس: ص ۱۳۶۸، لسان العرب: ج ۱۴، ص ۱۵۸

اور کھانے والے کھاتے ہیں مگر بالاتفاق اس پر بیع کا معاملہ درست نہیں ہے۔ اسی طرح ہر مملوک بیچا نہیں سکتا مثلاً بھاگا ہوا غلام، اُڑ جانے والا پرندہ، یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ نصُوص کی روسے محل بیع، کے حق میں نہ صرف یہ کہ خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ بائع کے پاس بھی موجود ہونا ضروری ہے اور جو صُورتیں اس کے خلاف منقول ہیں اور ثابت و جائز ہیں۔ سب استثنائی ہیں۔ تعامل و عرف یا حرج وضرورت پر مبنی ہیں، مثلاً بیع سلم (نقد قیمت کیساتھ ادھار خرید) استصناع (آڈر دے کر کسی چیز کا بنوانا) ان پھلوں وسبزیوں کی بیع جو کہ بتدریج وجود میں آتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ منافع معدومات کے قبیل سے ہیں جس وقت آدمی ان کا معاملہ کرتا ہے وہ موجود نہیں ہوتے بلکہ آئندہ مستاجر کے عمل پر مرتب ہوتے ہیں۔

مزید یہ کہ وہ لغویین کہ جنھوں نے کتاب وسنّت و فقہ کی روسے الفاظ کے مفاہیم بیان کئے ہیں یعنی لغات القرآن والحدیث والفقہ کے علمار کی تصریحات بھی ان کی مؤید ہیں۔ ابن الاثیر اور الازہری دونوں کی تصریحات اسی قسم کی ہیں۔ ہدایہ میں ہے المال فی الاصل مایملک من الذھب والفضۃ ثم اطلق علی کل مایقتنی ویملک من الاعیان[1] اور المصباح المنیر میں ہے تموّل مالا ای اتخذہ قینۃ فقول الفقہاء مایتمول ای مایعد مالاً فی العرف[2] علامہ طاہر پٹنی نے بھی نہایہ کی تصریح ذکر کی ہے اور القاموس واللسان میں بھی اس کو نقل کیا گیا ہے[3] المغرب میں ہے عن محمد المال کل مایتملکہ الناس من دراھم اودنانیر او ذھب او فضۃ او حنطۃ او خبز او حیوان او ثیاب او سلاح او غیرذالک[4] امام محمد کے الفاظ کل مایتملک الناس، اگرچہ عام ہیں۔ مگر بعد کی تصریح وتمثیل یہ متعین کر دیتی ہے کہ مراد خاص ہے یعنی اعیان مملوکہ مراد ہیں مجمع اللغۃ العربیۃ" میں ہے "یُعَرِّفہ الفقہاء بانہ مایجری فیہ البذل والمنع وبانہ مایمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ[5]

کہا جاتا ہے کہ 'مال' کے مفہوم میں 'ادخار واحراز' کا اعتبار جو کہ عینیت کے لوازم میں سے ہے یہ حکم شرعی کے اندر 'مفہوم لغوی' کا اعتبار ہے (اور یہ درست نہیں ہے) اس لیے کہ

---

[1] نہایہ ابن اثیر: جلد ۴، ص ۱۲۱   [2] المصباح المنیر: ج ۲، ص ۱۶۱۔

[3] مجمع بحار الانوار: ج ۳، ص ۳۲۳، لسان العرب: ج ۱۴، ص ۱۵۸، القاموس۔

[4] المغرب: ص ۳۳۶،   [5] مجمع اللغۃ العربیۃ: ج ۴۔

'مال' تموّل سے ماخود ہے اور 'تموّل' کے مفہوم میں 'ادخار واحراز' شامل ہے جیسا کہ مبسوط وغیرہ میں تقریر آئی ہے[1]۔ جواب یہ ہے کہ شرعی حقائق میں الفاظ مستعملہ کے لغوی حقائق کا کلی طور پر ترک بھی تو نہیں ہوتا بلکہ لغوی حقیقت شامل وملحوظ رہتی ہے جس پر شریعت اضافے کر دیا کرتی ہے، انہیں اضافوں و تغیرات و تقییدات کے ساتھ کسی لفظ کی شرعی حقیقت و مفہوم کا تعین ہوتا ہے۔ کتب حدیث اور متون فقہ کے شارحین تمام ابواب کے شروع میں لفظ کے لغوی معنی ذکر کرنے کے بعد شرعی مفہوم اور دونوں کے درمیان مناسبت کو ذکر کرتے ہیں، بعض حضرات کی تصریح کے مطابق بیع کے لغوی معنی 'مبادلۃ المال بالمال' ہی تو ہیں جیسا کہ عینی وابن الہمام وغیرہ نے تصریحات کی ہیں بشریعت نے اس پر 'تراضی' کا اضافہ کر دیا ہے[2]۔ نیز بعض دوسری قیدوں کا، جیسے کہ 'مال ومحل بیع'، کو مطلق نہ رکھ کر مقید قرار دیا ہے بصاحب القاموس وصاحب اللسان نے جو مفہوم ذکر کیا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک وہی مال کی شرعی حقیقت ہے۔ جبکہ یہ خالص لغات عرب کی کتابیں ہیں۔ اور گذر چکا ہے کہ شرعی لغویین نے مال کے مفہوم میں عینیت کا ذکر کیا ہے اور ائمہ مذاہب میں امام محمد سے بھی اسی انداز کی تصریح منقول ہے۔ اور امام محمد ان فقہاء میں سے ہیں کہ جن کو لغات عرب میں بھی امامت وسیادت کا منصب حاصل ہے۔

تیسری بات یہ کہ شاید (یہ لفظ احتیاطاً لایا گیا ہے۔ الاسعدی) نصوص میں کہیں بھی 'مال' کے مندرجات وشمولات کے ضمن میں 'منافع' کے قبیل کی کسی چیز کا تذکرہ نہیں آیا ہے، اور نہ نصوص میں آنے والی خرید فروخت کی صورتوں میں کسی موقع پر 'منافع' پر دائمی معاوضہ کی کسی صورت کا بیان آیا ہے جو کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کے تحت شامل وداخل ہے

اور اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر 'مال' کے عینیت کی قید کے لزوم پر کتاب وسنت کی رو سے کوئی 'دلیل موجود نہیں ہے تو 'منفعت' کے مال ہونے پر بھی کوئی نص موجود نہیں۔ مسئلہ

---

[1] مبسوط السرخسی: ج ۱۱، ص ۷۸، [2] فتح القدیر: ج ۵، ص ۷۳، و ۱۹۱، عمدۃ القاری: ج ۹، ص ۳۲۷- اگرچہ شامی نے اس پر نقد کیا ہے اور لغۃً مقابلہ ومبادلہ کو عام قرار دیا ہے (رد المحتار: ج ۴، ص ۳و۴) مگر کہا جا سکتا ہے کہ نفس مبادلہ تو بہرحال اتفاقی طور پر لغۃً اس مفہوم میں شامل ہے۔ الاسعدی۔

صرف استیناس کا رہ جاتا ہے۔ احناف نے شارع کی تصریحات کی بنا پر اس قید کو اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ [۱] کے تحت گذر چکا ہے۔

ان حضرات کے دعوی کی بت[۱] اجارہ کے جواز پر ہے اور یہ کہ [۲] قرآن کریم نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے اور منفعت کو مہر قرار دینے کے احناف بھی قائل ہیں اور [۳] بعض صورتوں میں منافع کے اتلاف پر ضمان بھی دلاتے ہیں۔[۱]

جواب یہ ہے اور پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے کہ [۱] اس انداز کی صورتیں استثنائی ہیں، ضرورت اور رفع حرج و دفع مشقت وغیرہ جیسے امور اس کی بنیاد ہیں۔ پہلے بیع کی بعض صورتوں کا تذکرہ آیا ہے۔

مہر کے طور پر منفعت کا بھی قبول کر لیا جانا اس لیے نہیں ہے کہ وہ مال ہے۔ بلکہ اس لیے کہ عرف میں یہ حصول مال کا ایک ذریعہ ہے، اس کے ذریعہ مال کو حاصل کیا جاتا ہے یعنی کوئی منفعت براہ راست مہر نہیں بنتی اور نہ بن سکتی ہے اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے بلکہ بالواسطہ اس کے حق میں اس کو گوارہ کیا گیا ہے۔

رہا [۳] چند مخصوص صورتوں میں منافع کے ضمان کا دلایا جانا، جو کہ متاخرین احناف کا قول ہے، تو یہ انھیں جگہوں میں ہے جہاں کہ کسی جہت سے منافع کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے کہ 'منافع' کی آمدنی پر ہی معاش و انتفاع کا مدار ہے اور یہ کہ کسی طرح بھی اصل کو باقی رکھ کر اس سے منافع کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے، وقف کی املاک، کرایہ کی صورت میں اموال کو حاصل کرنے کے لیے اپنائی جانے والی اشیاء میں تو یہ بات واضح ہے۔ یتیم کی املاک کا معاملہ بھی یہی ہے کہ اس کے بلوغ تک اس کی املاک کی حفاظت کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے اس کوشش کے ساتھ کہ اس کی ضروریات زندگی پوری ہوتی رہیں اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اصل املاک کو باقی رکھ کر اس کے منافع سے اس کی ضرورت پوری کی جائے۔

س نمبر ۳: قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے

ادخار کا یہ مفہوم تو بہر حال نہیں لیا جا سکتا کہ حاصل شدہ شے کو بند کر کے رکھا جا سکے،

---

[۱] المدخل الفقہ العام: ج ۳، ص ۲۰۸، ۲۰۹، ج ۱۱۱، تکار: ص ۲۱۸، ۲۱۹۔

جو بھی شئ ہو اور اس کے بعد جب بھی آدمی کا جی چاہے تو اس کو استعمال کرلے. جس پر شیخ زرقا، وغیرہ نے سبزیوں سے متعلق اعتراض کیا ہے. جیسے کہ ان حضرات نے مال کی تعریف میں 'میلان و رغبت' کے لفظ کی بنیاد پر بھی نقد کیا ہے.[1]

حالانکہ جواب واضح ہے کہ میلان وغیرہ کا مطلب یہاں یہ نہیں ہے کہ مالیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ آدمی اس کو پسند کرتا ہو، وہ اس کو اچھی لگتی ہو، اور اگر کھانے پینے کی چیز ہو تو پوری رضا و رغبت کے ساتھ اس کو کھائے یا کسی طرح استعمال میں لائے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آدمی اپنی پیش آمدہ یا متوقع کسی بھی قسم کی ضرورت کے لیے اس کا حاصل کرنا پسند کرتا ہو. بدمزہ دواؤں، زہر کے قسم کی چیزوں یا نجاست کے ساتھ آلودہ اشیا کا یہی معاملہ ہے.

اسی طرح 'ادّخار' کا مفہوم بند کر کے رکھنا و محفوظ کرنا نہیں کہ سبزی جیسی چیزیں دو چار دن سے زیادہ نہیں رکھی جاسکتیں اور آج مال کی نہ جانے کتنی انواع ہیں کہ جن کو اپنے اختیار سے بند کرنا یا اپنے ہاتھ و مٹھی میں لینا یا کسی ظرف و برتن میں رکھنا ممکن نہیں ہے. بلکہ جیسا کہ شامی نے ذکر کیا ہے ولان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شئی بما یصلح له[2] اور اسی طرح ہمارے فقہاء نے محل بیع پر قبضہ کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے. شامی میں ایک موقع پر اس سلسلہ میں آیا ہے: لکن ذلک یختلف باختلاف حال المبیع[3] اور اسی طرح چوری میں 'حرز' کے متعلق بھی ذکر کیا گیا ہے اگرچہ اس پر کلام ہے: حرز کل شئ معتبر بحرز مثله.[4]

'ادخار' کا مفہوم عام و وسیع ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ —— مال وہ شئ ہے کہ کوئی انسان جب اس کو حاصل کرنے کے لیے کوئی مناسب تدبیر اختیار کرلے تو وہ اس کے زیر دست و زیر تسلّط آجائے. —— کہ وہ جب چاہے اس کو اس کی شان و حال کے مطابق استعمال کرسکے" —— اس زیر دستی و تسلّط کی اشیاء کے مطابق بہت سی شکلیں نکلیں گی. ہاتھ میں لینا یا پکڑنا، جیب میں رکھنا، بکس میں رکھنا، گھر اور باڑے و اصطبل میں رکھنا، رہائش و

---

[1] المدخل الفقهی العام: ج ۳، ص ۱۱۴، المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیه، ص ۲۱۶، تاریخ التشریع الاسلامی و مصادرہ ص ۲۷۵. [2] ردالمحتار: ج ص [3] ردالمحتار: ج ص ۴۷. [4] ردالمحتار: ج ۳، ص ۲۰۲. ویسے ظاہر روایت اور اصل مذہب تو یہ ہے: کل ما کان حرزا لنوع فهو حرز للانواع کلها.

زراعت میں استعمال کرنا، ادخار کے مفہوم میں اس توسیع کے بعد اس عہد کی بہت سی وہ نو پیدا اشیاء اس کے تحت آجائیں گی جو کہ بایں معنی عین نہیں ہیں کہ آدمی کسی دوکان میں جاکر اس کو حاصل کرے اور ہاتھ میں لے کر یا جھولے میں رکھ کر لے آئے بلکہ نہ اس کو پکڑ سکتا ہے اور نہ ہی دیکھ سکتا ہے، ہاں محسوس کر سکتا ہے اور یہ کہ مخصوص ظرف میں ان کو بند کر کے حسب ضرورت استعمال میں آدمی بااختیار ہو جاتا ہے، جیسے "گیس" جس کی مختلف شکلیں اس وقت موجود و رائج ہیں ۔ اور مواقع استعمال بھی الگ الگ ہیں۔

اسی طرح وہ اشیاء کہ جن کے حق میں استعمال و انتفاع پر قدرت کے لیے مخصوص تدبیریں کرنی پڑتی ہیں اور پھر آدمی حسب ارادہ ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے مثلاً پانی کا کنکشن، گیس کا کنکشن، بجلی کا کنکشن ـــــ ظاہر ہے کہ ان سب کی خرید و فروخت ہی ہوتی ہے اور گھروں میں لگائے گئے میٹر حاصل کردہ یا صرف کردہ مقدار کی نشاندہی و تعیین کرتے ہیں۔

اسی طرح کسی صنعت وغیرہ سے متعلق اگر کوئی کاغذی سرکاری کارروائی اس طرح ہو جائے کہ سرکار کی طرف سے عطا کردہ مخصوص کاغذ کے ساتھ اس کا تعلق ہو جائے اور اس کو حاصل کرنے والا اس سے مادی منافع حاصل کرنے کے سلسلہ میں بااختیار ہو جائے تو مولانا تقی صاحب کی تصریح کے مطابق اس کو بھی ادخار و احراز کے تحت شمار کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے احناف کے رد میں یہ کہا ہے کہ یہ استثنا ات احناف کے موقف کی کمزوری کی دلیل ہیں اور اس کے ضعف کی وجہ سے وہ اس انداز کے استثنا ات کو گوارا کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ [1]

مگر کہا جا سکتا ہے کہ فقہیات میں استثنا ات عام ہیں اور اتنی کثرت سے ہوتے ہیں کہ بطور قاعدہ کہا جاتا ہے کہ فقہ ـــــ اور اسی طرح عربیت کا کوئی قاعدۂ کلی نہیں ہوتا بلکہ سارے قواعد اکثری ہوتے ہیں۔ کچھ نہ کچھ جزئیات ہر قاعدہ سے الگ ضرور پائے جاتے ہیں، حتیٰ کہ مالیت کے باب میں، باقی مذاہب بھی استثنا ات کے قائل ہیں، خود صاحب حق الابتکار ـــ جنہوں نے یہ رد ذکر کیا ہے ۔مالکیہ کی طرف سے امام شاطبی کی ذکر کردہ مال کی

---

[1] حق الابتکار: ص ۳۱، حاشیہ، و ص ۹۷ و ۹۹، و احکام المعاملات: ص ۱۸

تعریف کو بیان کرنے کے بعد انہوں نے یہ ذکر اور ثابت کیا ہے کہ یہ امر عام و کلی نہیں ہے کہ "ہر مملوک مال ہے"۔ بعض حقوق مملوک ہونے کے باوجود بالاتفاق اور بالخصوص مالکیہ کے نزدیک مال نہیں ہیں۔ حالانکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ توسع انہیں کے یہاں ہے۔ مثلاً ایسا حق کہ جس کا محل و متعلق مال نہیں ہیں۔ [1] اسی طرح شوافع و حنابلہ جو حقوق و منافع کو عموماً اموال میں شمار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ بیع کا محل چونکہ مال ہوتا ہے۔ لہٰذا ان اشیاء کی بھی بیع درست ہے۔ خود وہ ہر قسم کے حقوق کی بیع کے جواز پر متفق نہیں اور نہ ہر حق پر معاوضہ کو درست قرار دیتے ہیں۔ مولانا تقی صاحب نے حقوق شرعیہ و حقوق اسبقیہ کے متعلق جو تفصیلات ذکر کی ہیں وہ ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

---

[1] حق الابتکار: ص ۳۱

حقوق اور انکی ملکیت کو منتقل کرنیکا معاملہ

(الف) حق کی تعریف:

مولانا تقی صاحب نے اپنی بحث میں اگرچہ 'حق' کی انواع وصور کا احاطہ فرمالیا ہے اور از روئے حکم کافی ووافی تفصیل فرمائی ہے مگر نفس حق کی ابتدائی تعریف وتعیین نہیں فرمائی ہے۔ ممکن ہے اس لیے کہ عموماً متقدمین نے اس کی تعریف سے تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ عصری محققین و باحثین نے کچھ زیادہ ہی اس کا اہتمام کیا ہے۔ یا اس لیے کہ بقول شیخ الزرقا، عموماً جو تعریفات کی گئی ہیں وہ سقم سے خالی نہیں ہیں [1]

علامہ شامی نے عینی کی شرح ہدایہ سے نقل کیا ہے: الحق ما یستحقه الرجل [2] لیکن یہ ایک عام تعریف ہے اور اس کو محض حق 'اصطلاحی' میں محصور نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جس کی توضیح الموسوعة الفقهيه الكويتيه کی اس عبارت سے ہوتی ہے المحل الذی یجری علیه التصرف یسمی حقا۔ اور اس کے بعد مذکور ہے کہ اس اطلاق کی بنیاد پر حق اعیان ومنافع اور دیون وحقوق مطلقہ سب کو شامل ہے [3] اور ایک دوسرے موقع پر اسی میں حق کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے ما یثبت للانسان بمقتضی الشرع من اجل صالحه [4]

شیخ مصطفی الزرقا نے تعریف کی ہے۔ الحق هو اختصاص یقرر به الشرع سلطة او تكليفا [5] شیخ کے نزدیک اس کا مصداق کسی انسان کا کسی شئی سے خواہ وہ مادی ہو یا غیر مادی خاص

---

[1] ملاحظہ ہو شیخ الزرقا، کا حق کی بعض تعریفات پر نقد، حاشیہ المدخل الفقهی العام، ج ۳، ص ۱۲ تا ۱۴۔

[2] رد المحتار: ج ۴، ص ۱۸۸، البحر الرائق: ج ۶، ص ۱۴۸۔

[3] الموسوعة الفقهيه: ج ۴، ص ۲۳، بحوالہ البدائع: ج ۷، ص ۲۲۳۔ [4] ایضاً: ج ۳، ص ۱۰۔

[5] المدخل الفقهی العام: ج ۳، ص ۱۰ و ۱۲۔

متعلق ہے؛ جسے شریعت قبول کرتی ہو۔ آگے "سلطة او تکلیفا" کا لفظ اس کی جملہ انواع کو سمیٹنے کے لیے ذکر کیا گیا ہے جس کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ شیخ محمد مصطفیٰ شلبی فرماتے ہیں:

الحق فی استعمال الفقهاء کل مصلحة مختصة بصاحبها باقرار الشرع واعترافه سواء اکانت تلک المصلحة تتحقق بها منفعة مادية او ادبية والمراد بالادبية الحقوق الادبية کحق الطاعة فی معروف للوالد علی ولده والرجل علی زوجته۔ کما فصل الشیخ الزرقاء[1] وسواء اکانت تلک المنفعة متعلقة بالمال کحق الملکية وحق النفقة او متصلة بالنفس کحق الحضانة او متعلقة بالنظام وشئون الجماعة کالامر بالمعروف والنهی عن المنکر او متعلقة بالمحافظة علی الدین ونشره کالجهاد۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حق ایک ایسا خصوصی امر ہے کہ جس کا متعلق و مصداق بہت عام ہے، مادی منفعت، والدین وغیرہ کی اطاعت و خدمت، انسانی جان کی حفاظت، جماعتی نظم و انتظام کی نگہداشت اور دین کی بقا و نشر و اشاعت سب کو یہ شامل و حاوی اور بطور مثال ان مواقع کی نسبت سے اس کی شکلیں و صورتیں بھی ذکر کر دی گئی ہیں۔ شیخ الزرقاء نے بھی اپنی پسندیدہ تعریف کی توضیح کرتے ہوئے اس قسم کی چیزوں کو ذکر فرمایا ہے۔

اس کے بعد شیخ شلبی فرماتے ہیں:

فالحق فی الشریعة لایکون حقا الا اذا اقره الشرع وحکم بوجوده واعترف له بالحماية وبهذا فان مصادر الحقوق فی الشریعة هو الشریعة نفسها ولا یوجد حق شرعی الا وله دلیل یدل علیه من کتاب او سنة او اجماع او قیاس او استحسان[1]

شریعت کی نگاہ میں 'حق' وہی امر کہلائے گا کہ جس کا شریعت اقرار و اعتراف کرتی ہو اس لیے شریعت اور شرعی ماخذ کے ذریعہ ہی کسی شرعی حق کو جانا اور پہچانا جا سکتا ہے۔

اور یہ واضح رہے کہ مذکورہ تفصیل کے مطابق حق نہ تو عین ہوتا ہے اور نہ منفعت بلکہ دونوں سے الگ اس لیے کہ عین مادیات کے قبیل سے ہوتا ہے اور 'حق' مادیات سے تعلق رکھتے ہوئے

---

[1] المدخل للفقه الاسلامی: ص ۱۶۵، المدخل لدراسة الفقه الاسلامی ص ۲۱۸۔ (حاشیہ)

بھی مادی نہیں ہوتا [1] اور منفعت اس لیے نہیں کہ اکثر منافع کا تعلق مادیات سے ہوتا ہے۔ اور انھیں کے ذریعہ اس کا حصول ہوتا ہے۔ بلکہ یہ دونوں یعنی عین ومنفعت 'حق' کا متعلق و محل ہوتے ہیں۔ اس لیے دونوں کی طرف حق کی نسبت واضافت کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس گھر کا میں حقدار ہوں: ــــ یا یہ کہ اس گھر کے منافع کا میں حقدار ہوں۔ اس لیے املاک کے بیان میں۔ اس کو الگ شمار کیا جاتا ہے، موسوعہ کی ایک عبارت گذر چکی ہے۔ شیخ الزرقاء نے املاک کی چار اقسام بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: من حیث المحل ینقسم الملک الی اربعة انواع، ملک العین وملک المنفعة وملک الدین وملک الحقوق۔ [2] مگر اسی کیساتھ بعض مواقع پر "عین منفعت" کو ہی 'حق' کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بعض نے تو حق کی تعریف میں 'مصلحة' کی تفسیر ہی 'منفعت' سے کی ہے [3] مولانا تقی صاحب نے حقوق کی تفصیل کرتے ہوئے حقوق عرفیہ کے تحت، 'حق الانتفاع بذوات الاشیاء' کے عنوان سے کی جانے والی بحث میں یہ ذکر کیا ہے کہ اعیان مادیہ کے منافع پر معاوضہ کے دائمی معاملہ کو فقہاء احناف نے 'بیع الحقوق المجردہ' کے عنوان سے ذکر کیا ہے اور اس کے تحت انہوں نے حقوق کے قبیل کی معروف چیزوں کو ذکر کیا ہے۔ مثلاً حق مرور وحق شرب وغیرہ، ظاہر ہے کہ ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین کا کوئی حصّہ خریدے تاکہ اس سے پانی بہا سکے یا نکال سکے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہ معاملہ کرے کہ زمین کا استعمال میں آنے والا حصّہ خریدے بغیر اس سے پانی گذارے و بہائے گا، اس کو حق شرب یا حق تسییل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ صورت دوسرے کی زمین سے انتفاع کی اور محض اس کی منفعت پر معاملہ کی ہے۔

اور حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المقارن، ــــ جس کا موضوع 'حق تالیف' کی مالیت کو ثابت کرنا ہے۔ اس کے اولین مقالہ نگار نے پُرزور طریقہ پر یہی ثابت کیا ہے کہ اس قسم کے ذہنی کام ایک قسم کی منفعت ہی ہیں اور منفعت مالیت رکھتی ہے۔ بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے بھی انہوں نے ایسی چیزوں کا منافع کے قبیل سے ہونا نقل کیا ہے۔ اور ایک موقع پر انہوں نے

---

[1] المدخل الفقہی العام: ج ۳، ص ۱۲، [2] ایضاً: ج ۱، ص ۲۳۷۔ [3] ایضاً: ج ۳، ص ۱۳، (حاشیہ)

[4] حق الابتکار: ص ۱۱ و ۱۴ و مابعد، وکتاب القیاس الشیخ ابن تیمیہ ص ۲۹ و مابعد۔

صاف صاف فرمایا ہے: الحقوق المالیۃ المتقررۃ فی محل ھو مال ھی فی ذاتھا منافع. ایضاً [1]

(ب) حقوق مجردہ:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "حق" کی مالیت وحقیقت کے بیان میں "حقوق مجردہ وغیر مجردہ" سے متعلق جو حاصل مطالعہ ہے اس کو بھی ذکر کر دیا جائے اس لیے کہ ہمارے یہاں یہ بحث بکثرت آتی ہے کہ "حقوق مجردہ کی بیع درست نہیں ہے"۔ حق کے "تجرد" کے سلسلہ میں مختلف نقطہائے نظر سامنے آئے ہیں۔

۱۔ ڈاکٹر فتحی الدرینی ـــــ کہتے ہیں:

حق مجرد: وہ حق ہے کہ جس کا تعلق کسی ایسے محل سے نہ ہو کہ جس کا ادراک حس کے ذریعہ کیا جا سکے۔ جیسے کہ حق شوری، حق ملازمت، اور عہدہ کا حق، اسی طرح حق تملک، اس کے مقابلہ میں "حق متقرر" ہے کہ جس کا تعلق مال سے اور کسی ایسے محل سے ہوتا ہے کہ جس کا ادراک حس سے کیا جا سکتا ہے۔

دونوں میں ایک امتیازی فرق یہ ہے کہ "حق متقرر" کے محل کا حکم تنازل یا حق کو ساقط کرنے کی وجہ سے بدل جاتا ہے۔ جیسے حق قصاص کی وجہ سے قاتل مباح الدم ہوتا ہے۔ مگر اس پر تنازل یا اس کی معافی کے بعد وہ غیر مباح القتل اور معصوم الدم ہو جاتا ہے اور "حق مجرد" میں اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی وجہ سے حق مجرد پر مالی معاملہ نہیں ہو سکتا۔[2]

۲۔ ڈاکٹر نواف کنعان اپنی کتاب "حق المؤلف" میں ذکر کرتے ہیں:ـــ

حقوق مجردہ: وہ حقوق ہیں کہ جن کا ثبوت ان کے حقداروں کے لیے اصالۃً اور ابتداءً ہوتا ہے۔ جیسے کہ رشتۂ زوجیت کو باقی رکھنے کے لیے شوہر کا حق، اور غلام کی ملکیت کو باقی رکھنے کے لیے آقا کا حق، ایسے حقوق پر معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔

حقوق مقررہ: تو یہ وہ حقوق ہیں کہ جن کا ثبوت صاحب حق سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے ہوتا ہے ان پر معاوضہ لینا درست نہیں ہے۔[3]

---

[1] حق الابتکار: ص ۴۳۔ [2] ایضاً: ص ۵۶ و ۵۷ (حاشیہ) و ۷۰، و ۸۰ مع حاشیہ۔ [3] حق المؤلف: ص ۲۴۔

یعنی انہوں نے ڈاکٹر فتحی کی تقریر کے برعکس تقریر کی ہے، اور عمومی بات یہی معروف ہے کہ 'حقوق مجردہ' پر معاوضہ صحیح نہیں ہے ـــــ 'الموسوعۃ الفقہیہ' میں بھی ایک موقع پر آیا ہے۔
جو حقوق دفع ضرر کے لیے مشروع کئے گئے ہیں، جن کو حنفیہ 'حقوق مجردہ' کہتے ہیں۔ جمہور فقہاء ان پر معاوضہ کو جائز قرار نہیں دیتے، البتہ مالکیہ کا اختلاف ہے۔[۱]

۳ـــــ مولانا تقی صاحب نے "حق الانتفاع بذوات الاشیاء" کے تحت حق مرور وغیرہ کو حقوق مجردہ کا مصداق قرار دیا ہے جبکہ محض انھیں منافع کا معاملہ کیا جائے اور اس خطۂ زمین وعمارت کا معاملہ نہ کیا جائے کہ جن سے ان کا تعلق ہوتا ہے، اور ہمارے فقہاء کی تفصیلات اسی کو متعین کرتی ہیں۔ وہ جہاں یہ کہتے ہیں کہ حقوق مجردہ' کی بیع جائز نہیں۔ مراد یہ لیتے ہیں کہ صرف حق ہی حق کی بیع یا منفعت ہی کی بیع درست نہیں ہے ـــــ لیکن فقہاء کی تعبیرات میں اور مولانا تقی صاحب کے مضمون میں بھی اس انداز کی تصریح آئی ہے کہ جس سے 'حق مجرد' کا وہی مفہوم متعین ہوتا ہے جو کہ ڈاکٹر فتحی نے ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ کہا جائے گا کہ:۔

'حق مجرّد' کا مصداق ہر وہ حق ہے کہ جس کے ساتھ میں عین ملحوظ نہ ہو، خواہ اس کا تعلق، کسی درجہ میں سہی، کسی عین سے ہو یا نہ ہو، اس طرح خواہ اس کی مشروعیت، اصالۃً ہو جیسے کہ حق مرور وغیرہ یا یہ کہ دفع ضرر کے لیے ـــــ یعنی 'حق مجرد' نہ عین سے بالکل بے تعلق ہونے میں محصور ہے اور نہ ہی اس میں کہ اس کی مشروعیت دفع ضرر کے لیے ہو۔ جیسا کہ ہمارے بعض فقہاء کی تصریحات سے سمجھا جاتا ہے اور الموسوعۃ الفقہیہ میں اسی پر بنا کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے۔
جو حقوق دفع ضرر کے لیے مشروع کئے گئے ہیں جن کو حنفیہ "حقوق مجردہ" کہتے ہیں۔ الخ:"
نیز یہ کہ ہمارے یہاں جو یہ معروف ہے کہ "حقوق مجردہ" کی بیع درست نہیں ہے یہ حکم مطلقاً نہیں ہے۔ جیسا کہ تفصیل آرہی ہے، اور مولانا تقی صاحب نے بھی توضیح فرمائی ہے۔ علامہ شامی نے بھی ایک موقع پر فرمایا ہے: عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقہ[۲]
جیسے کہ شامی میں یہ بھی آیا ہے:
قال فی البدائع الحقوق المفردۃ لاتحتمل التملیک ولا یجوز الصلح عنہا اقول وکذا

---

[۱] الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ: ج ۵، ص ۲۳۲۔ [۲] ردالمحتار: ج ۴، ص ۱۷۔

لاتضمن بالاتلاف قال فی شرح الزیادات للسرخسی واتلاف مجرد الحق لا یوجب الضمان لان الاعتیاض عن مجرد الحق باطل الا اذا فوت حقا موکدا۔[۱]

اسی عبارت میں "الحقوق المفردۃ" کے لفظ سے 'حقوق مجردہ' کا مفہوم واضح ومتعین ہوتا ہے کہ اس سے مراد صرف حق ہی حق ہے۔ جیسے کہ یہ بات بھی اس عبارت سے سامنے آتی ہے کہ محض حق کے طور پر کسی چیز کا کسی کے لیے ثابت ہونا کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ جب تک کہ اس میں، کچھ قوت نہ پائی جائے ـــــ رہی یہ بات کہ یہ قوت کن بنیادوں پر پیدا ہوگی تو اس کی وضاحت حقوق پر معاوضہ کے تحت آنے والی تفصیلات سے ہو جائے گی۔

حقوق ـــــــــــ ایک فہرست و تعارف

۱ـــ حق: ـــ هو اختصاص یقرّبه الشرع سلطة او تکلیفا۔

۲ـــ حق اللہ: ـ وہ امر وحکم جس کا نفع عام ہو، یوں بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ کے اوامر ونواہی پر عمل کرنا۔

۳ـــ حق عبد: ـ وہ امر وحکم جس کا نفع خاص ہو، یا مصالح العبد المقررة بمقتضی الشریعة

۴ـــ حق شرعی: ـ شارع کی طرف سے ثابت ہونے والا حق

۵ـــ حق عرفی: ـ عرف کی بنا پر مگر شریعت کی تائید کے ساتھ ثابت ہونے والا حق

۶ـــ حق ضروری: ـــ محض دفع مضرت کی بنیاد پر ثابت ہونے والا حق

۷ـــ حق اصلی: ـــ اصالۃً وابتداءً یعنی دفع مضرت کو ملحوظ رکھے بغیر ثابت ہونے والا حق۔

۸ـــ حق مجرد: ـــ ایسا حق جو کہ عین سے بے تعلق ہو بایں معنی کہ اس کے ساتھ عین ملحوظ نہ ہو۔ یا ایسا حق جس میں کہ کسی قسم کی قوت نہ پائی جاتی ہو۔

۹ـــ حق مفرد: ـــ خالص یا تنہا حق یا حق مجرد۔

۱۰ـــ حق مقرر: ـــ ایسا حق جو کہ مال سے یا کسی ایسے محل سے متعلق ہو کہ جس کا حس سے ادراک کیا جا سکتا ہو۔

[۱] ردالمحتار: ج ۳، ص ۱۵

۱۱۔۔۔ حق شخصی :۔۔۔۔ دو شخصوں کے درمیان ایسا شرعی تعلق ومعاملہ کہ جس کی وجہ سے ایک دوسرے کے لیے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا پابند ہو.

۱۲۔۔۔ حق عینی :۔۔۔۔ کسی شخص و شئے کے درمیان پایا جانے والا وہ شرعی ربط وتعلق کہ جس کی وجہ سے وہ اس شے میں تصرف کر سکتا ہے۔

۱۳۔۔۔ حق مالی :۔۔۔۔ مال سے متعلق حق.

۱۴۔۔۔ حق غیر مالی :۔۔۔ ایسا حق کہ جس کا مال سے کوئی تعلق نہ ہو.

۱۵۔۔۔ حق ملکیت :۔۔ کسی شے پر مالکانہ تسلط وتصرف کا حق. جیسے حق وراثت ، حق ولاء ، حق وصیت وغیرہ.

۱۶۔۔۔ حق تملک :۔۔۔۔ کسی مباح الاصل شے کو اپنی ملکیت میں داخل کرنے کا حق یا مملوک شے کو ملک کے مشروع ذرائع کے واسطے سے اپنی ملکیت میں داخل کرنے کا حق یعنی 'حق ملکیت' اور 'حق تملک' میں فرق ہے اول کا تعلق جس چیز سے ہوتا ہے وہ بوقت تعلق صاحب حق کی ملک میں داخل ہو چکی ہوتی ہے اور ثانی کا متعلق بوقت تعلق صاحب حق کی ملک میں نہیں ہوتا بلکہ ہر ملک سے آزاد یا کسی دوسرے کی ملک میں ہوتا ہے۔ اول جیسے مملوک غلام کہ آقا کو اس پر ملکیت حاصل ہوتی ہے جسے باقی رکھنے وختم کرنے کا اس کو پورا حق ہوتا ہے، اور دوم جیسے شکار سے پہلے کہ وہ اس حال میں کسی انسان کی ملک میں نہیں ہوتا۔ 'حق شفعہ' کو بھی اسی کے تحت شمار کیا جائے گا[۱] اسی طرح 'حق غنیمت'، مال غنیمت کے احراز بدار الاسلام سے پہلے.

۱۷۔۔۔ حق انتفاع :۔۔۔۔ کسی شے سے کام لینے وفائدہ اٹھانے کا حق

'حق ملکیت' اور 'حق انتفاع' کے درمیان فرق ہے کہ اول کا مطلب ہے شے مملوک کی ملک میں تصرف کرتے ہوئے اس کو ہبہ کرنا، بیچنا، یا ضائع کرنا وغیرہ اور دوم کا مصداق ہے ملک کو باقی رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانے کی تدبیر کرنا، خود اسے استعمال کرنا یا کرایہ پر دیکر آمدنی حاصل کرنا.

---

[۱] بلکہ بدائع میں صاف ہے لان الثابت للشفیع حق التملک: ج ۵، ص ۲۱ و ج ۶، ص ۴۹

۱۸۔۔۔ حق احتباس: ۔۔۔ اپنی کسی ضرورت و حق کی وجہ سے دوسرے کے مال کو اپنے پاس رکھ لینے و روک لینے کا حق۔

۱۹۔۔۔ حق قرار بر وقف: ۔ موقوفہ جائداد کو اپنے پاس و استعمال میں روک رکھنے کا حق۔

۲۰۔۔۔ حق ارتفاق: ۔۔۔ اپنی زمین و جائداد سے مطلوبہ فائدہ اٹھانے کا حق یا اپنی مملوکہ زمین سے استفادے کے لیے دوسرے کی زمین سے متعلق و متصل حق ۔۔۔ کہ جب تک دوسرے کی زمین سے متعلق و متصل حق سے کام نہ لیا جائے اپنی زمین سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: حق مقرر علی عقار لمنفعة عقار اخر. [۱] شیخ الزرقاء کے الفاظ اس کو زیادہ واضح کرتے ھیں۔ الارتفاق منفعة مقررة لعقار على عقار اخر مملوک لغیر الاول [۲] دوسروں کے نزدیک تعریف ہے "تحصیل منافع تتعلق بالعقار" اسی لیے دوسرے کے یہاں اس میں عموم ہے [۳] شیخ الزرقاء کی تصریح کے مطابق مالکیہ اور بعض کے نزدیک اس میں توسع ہے اپنے اختیار و معاملہ سے بھی ان کو طے کیا جا سکتا ہے جبکہ اکثر نے اس کی انواع کو محصور قرار دیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ حق الشرب ۲۔ حق الشفہ ۳۔ حق المجری ۴۔ حق التسییل یا حق المسیل ۵۔ حق المرور یا حق الطریق ۶۔ حق التعلی ۷۔ حق الجوار

۲۱۔۔۔ حق شرب: ۔۔۔ ضرورت کا پانی لانے و حاصل کرنے کا حق یا حصہ

۲۲۔۔۔ حق شفہ: ۔۔۔ پینے کا پانی لینے لانے و حاصل کرنے کا حق

۲۳۔۔۔ حق مجری: ۔۔۔ زمین کو سینچنے کے لیے پانی کے لانے کا حق

بعض نے ان میں سے کسی ایک کے ذکر پر اکتفا کی ہے، اکثر حق شرب، ذالشرب، کو ذکر کیا جاتا ہے، بعض حضرات نے "حق شرب" کو زمین کے

---

[۱] الموسوعة الفقہیہ: ج ۳، ص ۱۰ بحوالہ البحر الرائق، ج ۶، ص ۱۴۸ و ۱۴۹ [۲] المدخل الفقہی العام: ج ۳، ص ۳۵

[۳] الموسوعة الفقہیہ: ج ۳، ص ۱۰۔ [۴] المدخل الفقہی العام: ج ۳، ص ۳۰ (حاشیہ)

ساتھ خاص قرار دیا ہے، احقر کی رائے میں 'شرب' عام ہے اور باقی دونوں خاص ہیں 'شفہ' پینے سے متعلق ہے اور 'مجری' سینچائی سے تعلق رکھتا ہے۔

۲۴۔ حق مسیل :۔ گھر یا کھیت کی ضرورت سے زائد یا مستعمل یا بارش کا پانی بہانے کا حق۔

۲۵۔ حق مرور :۔ اپنے گھر یا زمین تک پہونچنے کے لیے گذرنے کا حق۔

۲۶۔ حق تعلی :۔ گھر کی ایک منزل پر دوسری منزل بنانے کا حق۔

۲۷۔ حق جوار :۔ اپنے گھر کے اندر کے تصرفات میں پڑوس کی رعایت کا حق یا پڑوس کے مکان اور حق سے استفادہ کا حق۔

مثلاً: پڑوس کی دیوار پر اپنے چھپر و چھت کا رکھنا، یا کیل وغیرہ کا لگانا، یا پڑوس کے صحن کی طرف روشن دان و کھڑکی لگانا و بنانا، اسی طرح دروازہ کا کھولنا۔

۲۸۔ حق الانتفاع بذوات الاشیاء :۔ حق ارتفاق

۲۹۔ حق اسبقیت :۔ کسی چیز کی طرف سبقت کی وجہ سے اس سے انتفاع کا خصوصی حق یا اس کے ساتھ حق اختصاص اس حق کا دائمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ جیسے مسجد یا مجلس میں کسی جگہ کی طرف سبقت، اسی طرح بازار میں کسی جگہ کا اختیار کر لینا، بنجر زمین کے کسی حصہ کی حد بندی اس کی آبادکاری کے بغیر۔

۳۰۔ حق اختصاص :۔ حق اسبقیت۔

۳۱۔ حق تجارت :۔ کاروبار و تجارت سے متعلق اختیار کئے جانے والے وہ اسباب جو کہ کاروبار کے اعتماد اور ترقی و فروغ کا ذریعہ بنتے ہیں جیسے 'گڈول' یعنی کاروبار و کمپنی کا مخصوص تجارتی نام، 'ٹریڈ مارک' یعنی مخصوص تجارتی نشان وعلامت، 'تجارتی لائسنس' یعنی تجارتی سامان کی فراہمی یا نقل وارسال یا درآمد و برآمد کے لیے حاصل کئے جانے والے مخصوص سرکاری اجازت نامے اشیاء کی فراہمی کے لیے ٹھیکیداری کے معاملات و کاغذات۔

۳۲۔ حق عقد :۔ عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والا حق یا عقد سے متعلق حق۔

اوّل سے عقد کے بعد حاصل ہونے والے حقوق مراد ہیں، خواہ وہ معنوی ہوں یا مادی

'معنوی' جیسے زوجیت کو باقی رکھنے یا زوجیت کی وجہ سے عورت سے استمتاع کا حق، جو کہ شوہر کو عقد نکاح کے ذریعہ ہی حاصل ہوتا ہے۔
'مادی' جیسے 'حق نفقہ' یعنی بیوی کی واجبی ضروریات کی کفالت کا حق جو کہ شوہر پر واجب ہوتا ہے۔ اور بیوی کو یہ حق عقد نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے تحت 'حق وظیفہ' بھی داخل ہے، اسی طرح وہ ٹھیکیداری جس کا تعلق کسی تعمیری یا اس انداز کے کام انجام دینے سے ہو۔ اشیاء کی فراہمی سے نہیں۔ اور عقد سے متعلق حقوق سے مراد عقد کرنے اور عقد کو باقی رکھنے و ختم کرنے کا حق ہے۔ جس کے تحت 'خلودار' کے حق کو ذکر کیا جاتا ہے کہ اپنی مملوکہ اراضی وجائداد کے حق میں مالک کسی سے نیا عقد کرنے اور پرانے کو ختم کرنے کا پورا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کرایہ دار اس کو باقی رکھنے کا حق رکھتا ہے۔

۳۳— حق تمتع بالزوجہ :— بیوی سے مخصوص استمتاع وانتفاع کا حق۔

۳۴— حق نفقہ :— کسی انسان یا حیوان یا خصوصیت سے بیوی کی واجبی ضروریات کی کفالت کا حق۔

۳۵— حق طلاق :— عقد نکاح کو ختم کرنے کا حق۔

۳۶— حق قسم الزوج :— ایک سے زائد بیویاں ہونے کی صورت میں حقوق زوجیت کی ادائگی کے لیے باری کا حق جس کا تعلق محض شب گذاری سے ہوتا ہے۔

۳۷— حق وظیفہ :— کسی خصوصیت کی بنیاد پر حکومت یا اوقاف کی طرف سے مستقل حاصل ہونے والی آمدنی کا حق، خواہ کسی مقدار میں ہو، کسی حیثیت سے ہو اور جتنے وقفے سے ہو، مثلاً قضاء، افتاء، تدریس، امامت و خطابت، مؤذنی وفراشی وغیرہ کے وظائف، عصری رعایتی، امدادی و تشجیعی وظائف۔

۳۸— حق خیار مخیرہ :— شادی شدہ عورت کو کسی وجہ کی بنیاد پر عقد نکاح کو ختم و فسخ کرنے کے لیے حاصل ہونے والا حق۔

۳۹— حق نسب :— پیدا ہونے والے بچے کی صاحب نطفہ اور اس کے خاندان یا یوں کہئے کہ

'داخلی' کی طرف نسبت۔

۴۰۔۔۔ حق حضانت:۔۔۔ بچہ کی پرورش ونگہداشت کا حق (شیرخواری کے زمانہ میں اور اس کے بعد اپنی ضروریات کی ادائیگی میں خود کفیل ہونے تک)

۴۱۔۔۔ حق ولایت:۔۔۔ نابالغ ویتیم کے معاملات واملاک کی نگہداشت اور انکی کفالت کا حق۔

۴۲۔۔۔ حق وراثت:۔۔۔ قریبی قرابت دار کی موت پر اس کی چھوڑی ہوئی املاک کا حق۔

۴۳۔۔۔ حق ولاء:۔۔۔ آزادشدہ غلام کے مرنے پر وارث ہونے والے اعزہ کے نہونے کی وجہ سے آقا کی وراثت کا حق۔

۴۴۔۔۔ حق شفعہ:۔۔۔ پڑوسی یا شریک کو، پڑوس یا شرکت کی وجہ سے پڑوس یا شرکت کی جائداد کو خریدنے کا حق۔

۴۵۔۔۔ حق عقوبت وانتقام:۔۔۔ ایسے حقوق جو کہ کسی انسانی جسم پر بیجا دست درازی کرنے والے پر خود مظلوم یا اس کے ورثہ کو حاصل ہوتے ہیں جیسے کہ حق قصاص جو کہ مقتول کے اولیاء کو قاتل پر حاصل ہوتا ہے یا خود زخمی کو حاصل ہوتا ہے اگر وہ زندہ ہے تو زخم کی بقدر اس کو یہ حق زخمی کرنے والے پر حاصل ہوتا ہے۔ ایسے ہی قتل یا زخم پر دیت کا حق۔ تعزیر کے طور پر سزا دلانے کا حق۔

۴۶۔۔۔ حق قصاص:۔۔۔ عمداً قتل کرنے یا زخمی کرنیکی صورت میں مجرم سے بصورت جرم بدلہ لینے کا حق۔

۴۷۔۔۔ حق خصومت ودعوی:۔۔۔ کوئی نزاعی معاملہ پیدا کرنے پر نزاع ودعوی کو ختم کرنے یا باقی رکھنے وآگے بڑھانے کا حق۔ اسی طرح کسی معاملہ کو عدالت میں لے جانے وپیش کرکے آگے بڑھانے کا حق۔

۴۸۔۔۔ حق ابتکار:۔۔۔ ایجاد کا حق یعنی اپنی ایجاد سے فائدہ اٹھانے کا حق۔

۴۹۔۔۔ حق تالیف وطباعت:۔۔۔ تالیف وطباعت کا حق، یعنی تالیف وتصنیف سے مادی فائدہ اٹھانے کا حق۔

نوٹ: حقوق سے متعلق اس چارٹ وتفصیل میں زیادہ تر تو مولانا تقی صاحب کے مضمون اور شیخ مصطفی الزرقا کی المدخل الفقہی العام' جلد ۳ کی حقوق سے

متعلق بحث سے استفادہ کیا گیا ہے۔ 'الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ' میں بھی 'اسقاط'، اعتیاض ارتفاق وغیرہ عناوین کے تحت کافی تفصیل آئی ہے۔ ردالمحتار سے بھی بہت کچھ ملا ہے۔ مزید 'حق الابتکار' اور 'المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی' سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ 'مجلۃ الاحکام' سے بھی مدد ملی ہے۔

س (۴) و س (۵) حقوق پر معاوضہ کا کیا حکم ہے؟

جن حضرات کے نزدیک 'حقوق و منافع' بھی محض املاک میں سے نہیں بلکہ 'اموال' کی اقسام ہیں۔ ان کے نزدیک توحقوق پر معاوضہ اور ان کی بیع کا مسئلہ واضح ہے کہ وہ جائز کہتے ہیں۔ اگرچہ جیسا کہ پہلے آچکا ہے کہ اپنے اس ضابطہ کے باوجود کہ 'منفعت و حق' بھی 'اموال' میں سے ہیں یہ حضرات استثناء کے قائل ہیں۔ مثلاً جو حقوق محض معنویت کے قبیل کے ہیں انسانی عقل وصلاحیت پر مبنی ہو کر ثابت ہوتے ہیں۔ جیسے حق ابتکار و حق تالیف و حق وظیفہ ان میں نہ تو وراثت کا سوال ہے نہ ہی نقل ملک کا، اسی طرح مولانا تقی صاحب نے 'حقوق ضروریہ' کے عنوان سے جن حقوق کو ذکر کیا ہے۔ بظاہر ان پر معاوضہ کسی کے نزدیک درست نہیں ہے۔ 'حق اسبقیت و حق تملک' کی بابت بھی اسی انداز کی بحث ہے۔

احناف چونکہ 'حقوق' کو 'املاک' میں سے تو مانتے ہیں۔ مگر 'اموال' میں سے نہیں۔ اسلئے ان کے نزدیک حقوق کی بیع کے جواز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور عدم جواز معروف ہے مگر فقہاء احناف کی تصریحات و تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی اس بیع کے عدم جواز کا حکم مطلقاً نہیں ہے تفصیل ہے۔ جیسے کہ یہ حکم مطلق نہیں ہے کہ حقوق پر معاوضہ نہیں لیا جاسکتا حاصل یہ کہ بعض پر معاوضہ کے جواز حتی کہ بصورت بیع بھی، ذکر کیا گیا ہے اور بعض پر کسی طرح بھی اجازت نہیں، ائمہ مذاہب اور علماء مذاہب کے اقوال کی نسبت سے یہ جواز وعدم جواز کہیں اتفاقی ہے اور کہیں اختلافی۔

(الف) جواز وعدم جواز کا ضابطہ

'الموسوعۃ الفقہیۃ' کی نقل و تصریح کے مطابق مذاہب ثلاثہ نے تو اس سلسلہ میں کوئی

ضابطہ نہیں ذکر کیا ہے۔ البتہ احناف نے دو ضابطے و قاعدے ذکر کئے ہیں اور بظاہر دونوں کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں نکلتا بلکہ حاصل ایک نکلتا ہے اس لیے کہ بیان ضابطہ میں اختلاف کے باوجود امثلہ و جزئیات مشترک ذکر کئے گئے ہیں۔

ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ الحق اذا کان مجرداً عن الملک فانہ لایجوز الاعتیاض عنہ وان کان حقا متقرراً فی المحل الذی تعلق بہ صح الاعتیاض عنہ[1] اکثر نے اسی کو ذکر کیا ہے۔

دوسرا ضابطہ ہے الحق اذا کان شرع لدفع الضرر فلا یجوز الاعتیاض عنہ واذا کان ثبت علی وجہ البر والصلۃ فیکون ثابتا لہ اصالۃ فیصح الاعتیاض عنہ۔ بہت سے حضرات نے اس کا تذکرہ کیا ہے[1]۔ شامی وغیرہ نے اسی دوسرے قاعدے کو ذکر کیا ہے اور یہی زیادہ معروف ہے۔ اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے: دفع مضرت، کا پہلو کسی نہ کسی درجہ میں ہر جگہ پایا جاتا ہے اور بایں معنی ہر حق کا ثبوت اصالۃً ہے کہ وہ شارع کی نص یا تائید شرع سے ثابت ہوتا ہے۔ البتہ فرق اس کا ہے کہ بنیادی طور پر دفع مضرت مقصود و ملحوظ ہے یا صاحب حق کی منفعت و مصلحت و ضرورت —— اور اس سلسلہ کی تفصیلات کو دیکھنے کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ جس حق پر عوض لیا جاسکتا ہے اس میں دونوں باتیں پائی جانی چاہئیں یعنی اصالۃ ثبوت، اور ثبوت فی المحل، بھی یعنی کسی عین سے متعلق ہو کر اور اس سے مرتبط ہو کر۔ چنانچہ صاحب بدائع کا موقف یہی ہے کہ انہوں نے یہ ذکر کرنے کے بعد کہ ایسے حق کے لیے حق عبد ہونا، اور خود صاحب معاملہ کا حق ہونا شرط ہے۔ تیسری شرط ذکر کی ہے: ان یکون حقا ثابتا لہ فی المحل[2] اور حق شفعہ پر تنازل بالعوض کے عدم جواز میں "عدم ثبوت فی المحل" کو یعنی محض حق تملک ہونا ذکر کیا ہے[2]۔ اور حق تملک، اور ثبوت ملک، دونوں میں فرق ہے۔

(ب) وہ حقوق جن پر معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

گذر چکا ہے کہ احناف نے یہ اصل ذکر کی ہے کہ جو حقوق اصالۃً وابتداءً ثابت ہوتے ہیں ان پر معاوضہ درست ہے۔ (مگر تفصیل کے ساتھ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔)

---

[1] الموسوعۃ الفقہیہ: ج ۴، ص ۲۴۳۔ [2] بدائع: ج ۶، ص ۴۹

کہا جاسکتا ہے کہ اصولی طور پر ایسے حقوق حسبِ ذیل ہیں:
۱۔ حقوق ارتفاق ۲۔ حقوق عقد ۳۔ حقوق ابتکار وتالیف ۴۔ حقوق اسبقیت و اختصاص ۵۔ حقوق عقوبت و انتقام ۶۔ حقوق خصومت و دعوی ۷۔ حقوق ملکیت ۸۔ حقوق تجارت۔
مذکورہ حقوق سے متعلق تعریفات وتوضیحات گذر چکی ہیں۔

(ج) حقوق پر معاوضہ کی صورتیں

اپنے 'مملوک' کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کے مقابلہ میں اس کے عوض لینے کی معروف صورت 'بیع' کی ہے۔ اور دوسری صورت 'اجارہ' کی ہے۔ جبکہ آدمی کسی منفعت پر وقتی تملیک کا معاملہ کرے، دائمی معاملہ احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دوسرے حضرات کے یہاں ہوسکتا ہے۔ اور وہ بھی بیع کہلائے گا، تفصیل گذر چکی ہے۔ عوض لیکر ملک کو ختم کرکے یا منتقل کرنے کی تیسری صورت 'تنازل وتصالح' کی ہے یعنی عوض لیکر اپنے حق سے دست بردار ہونا جس کے لیے دوسری تعبیرات بھی استعمال ہوتی ہیں عام بھی جیسے 'اسقاط' اور خاص بھی جیسے خلع و کتابت؛ اس صورت میں بیع واجارہ، کی معروف شکل ومعاملہ کے مطابق بھاؤ تاؤ اور ایک دوسرے کے بالمقابل دونوں اشیار کی مادی ومالی حیثیت کی پوری رعایت کی بھرپور کوشش نہیں کی جاتی بلکہ ایک شئے کی واقعی حیثیت، نافعیت اور مادیت ومالیت سے الگ ہٹ کر یہ سوچ لیا جاتا ہے کہ ـــ اچھا لاؤ، یہ دے کر یہ معاملہ کرلو ـــ یعنی فقہار کی تعبیر میں جس طرح بیع واجارہ کی بنا 'مماطلہ' ـــ ٹال مٹول اور کھینچ تان ـــ پر ہوتی ہے، اس طرح اس کی بنا اس پر نہیں بلکہ 'مسامحہ' یعنی چشم پوشی و درگذر پر ہوتی ہے جیسے کہ مہر کے طے کرنے اور لینے و دینے میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا انتقال ہوتا ہے، دو لڑکے وارث ہوتے ہیں۔ ایک لڑکا اپنا واقعی حق وحصہ نہ لیکر جو کہ باپ کی چھوڑی املاک میں پھیلا ہوا ہوتا ہے ـــ دوسرے بھائی سے یہ معاملہ کرلیتا ہے کہ تم متروکہ وموروثہ اشیار میں سے، بس فلاں چیز مجھ کو دیدو باقی سب تم لے لو، جبکہ اس کا واقعی حق جیسے متفرق چیزوں میں ہوتا ہے۔ ویسے ہی بسا اوقات جو چیز وہ لے رہا ہے اس کی حیثیت سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

فقہار نے حقوق پر معاوضہ کی بحث کرتے ہوئے بیع وتنازل دونوں ہی صورتیں ذکر کی

ہیں اور زیادہ تر تیسری صورت کے جواز کو ذکر کیا ہے و اختیار کیا ہے[1] وہ حقوق جن پر معاوضہ لیا جاسکتا ہے جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، اوپر آئی ہوئی ان کی ترتیب کے مطابق معاوضہ کی صورتوں وتفصیل کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(د) حقوق پر معاوضہ کی تفصیل

ا حقوق ارتفاق:

یعنی حق شرب[۱]، حق مجری[۲]، حق تسییل[۳]، حق مرور[۴]، حق علو[۵]، حق جوار[۶]

(الف) حقوق ارتفاق پر عوض لینا تصالحًا وتنازلاً بالاتفاق جائز ہے، شرح مجلۃ الاحکام میں اس طور پر معاوضہ کا علی الاطلاق جواز ذکر کیا گیا ہے۔[2]

(ب) حقوق ارتفاق پر عوض لینا بصورت بیع، بشرطیکہ تبعاً ہو، بالاتفاق جائز ہے، اس کی جامع صغیر میں خود امام محمدؒ نے تصریح کی ہے۔[3]

(ج) حقوق ارتفاق پر عوض، جبکہ استقلالاً ان کی بیع ہو۔ یعنی اس طرح کہ محض ان حقوق کو بیچا وخریدا جائے اور نہ وہ جائداد بیچی وخریدی جائے جس کا نفع ان سے متعلق اور ان پر مبنی ہے اور نہ وہ جائداد وزمین کہ جو ان حقوق کا محل ہوتی ہے۔ یعنی جس کو اپنی زمین کے نفع اور ان حقوق کے حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا پڑتا ہے ـــــــ مذاہب ثلاثہ میں یہ بیع بھی درست ہے اور فی الجملہ احناف کے یہاں بھی جواز منقول ہے: حق شرب (جوکہ حق شفہ وحق مجری کو بھی شامل ہے) اور حق مرور کے متعلق جواز منقول ہے ؛ حق مرور کا جواز تو ظاہر روایۃ کے مطابق اور عامۃ المشائخ کا مختار ہے، اور حق شرب کا جواز بھی بہت سے حضرات نے اختیار کیا ہے۔ بلکہ بعض اس میں اتلاف پر ضمان کے بھی قائل ہیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک کھیت کے حصہ کا پانی دوسرا استعمال کرلے[4]

---

[1] تنازل کی بحث عموماً کتاب الصلح میں آئی ہے، اور بعض دوسرے مواقع پر بھی آجاتی ہے۔ اس سلسلہ میں صاحب بدائع نے بڑی اچھی بحث کی ہے جو کہ اصولی بھی ہے اور فروعی بھی، ملاحظہ ہو: ج ۶، ص ۴۲ تا ۵۳

[2] شرح المجلۃ: ص ۱۲۱۔ [3] الجامع الصغیر: ص ۳۵۶۔ [4] رد المحتار: ج ۴، ص ۱۳۳ تا ۱۳۲۔

احناف کے یہاں جواز اس تفصیل و تنقیح پر مبنی قرار دیا جائے گا۔ جسے مولانا تقی صاحب نے فقہاء احناف کی ذکر کردہ تفصیلات و دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ذکر کیا ہے جس کے ضمن میں خاص طور سے 'حقوق ارتفاق' سے متعلق یہ بات آئی ہے۔

"وہ حق جس کا تعلق کسی عین سے بایں معنی ہو کہ عین اس کا محل ہو یعنی اس کیلئے عین کو استعمال کرنا پڑے ـــــ اس کا بیچنا بشرط تعیین وعدم جہالت اور بشرط عدم غرر وضرر ـــــ جائز ہے۔"

اس لیے ان کے یہاں اس سے متعلق ہونے اور دوسرے عین کے اس کا محل ہونے کی وجہ سے خود یہ حق عین کی حیثیت وحکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ صاحب فتح القدیر وغیرہ نے صراحت کی ہے[۱]۔ اس تفصیل کے پیش نظر حدود کی تعیین وتمییز کی بنیاد پر صاحب فتح القدیر نے 'حق مسیل وتسییل' کے جواز کی بھی تصریح کی ہے۔[۲]

احقر کہتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے 'حق تعلی وعلو' کی بیع کو یہ کہکر منع فرمایا ہے کہ 'علو' کا حاصل 'ہوا وفضاء' ہے تو حق علو عین سے متعلق نہیں۔ لہذا بیچنا منع ہے۔[۳] تو کیا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس وقت ہے جبکہ 'علو' کا معاملہ کسی زمین کے حصہ سے متعلق اس صورت میں ہو کہ وہاں کوئی عمارت نہ پائی جاتی ہو کہ اس صورت میں علو کا تعلق سرے سے کسی عین سے نہیں ہوتا کہ 'علو' اور زمین کے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں ہوتا لیکن اگر زمین پر ایک عمارت موجود ہے اس کے اوپری حصے کا معاملہ کیا جائے تو یہاں تو علو بہرحال ایک عین یعنی موجودہ عمارت کی چھت سے متعلق ہوگا اور وہ چھت اس کا محل بنے گی جس میں تعیین اور رفع جہالت نہایت آسان ہے۔ مذاہب ثلاثہ میں علو کے جواز کا جو تذکرہ آیا ہے وہ اگر زمین عمارت کی نچلی منزل سے خالی ہو تو مقید ہے کہ خریدار بیچنے والے کے درمیان یہ معاملہ وشرط ہو کہ تم یہاں عمارت بناؤ گے تاکہ میں (خریدار) اس پر عمارت بنا سکوں یا اپنی ضرورت کے مطابق اوپری حصہ کو اپنے کام میں لے سکوں، اور عمارت موجود ہو اور معاملہ چھت وسطح کا ہو تو اس کی ضرورت نہیں۔[۴]

---

[۱] [۲] ایضاً: ص ۱۳۲۔ [۳] بدائع الصنائع: ج ۵، ص ۲۲۔ رد المحتار: ج ۴، ص ۱۱۳

[۴] ملاحظہ ہو: مضمون مولانا تقی صاحب۔ شائع شدہ مجلہ بحث ونظر، ص ۹

۲۔ حقوق عقد

'حقوق کے تعارف' کے ذیل میں 'حق عقد' کی دو شقیں ذکر کی گئی ہیں:
اول: عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والا حق، دوم: عقد سے متعلق۔
(الف) عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کے تحت حق نفقہ، حق تمتع بالزوجہ، حق وظیفہ جیسے حقوق آتے ہیں۔

حق نفقہ عقد نکاح کی وجہ سے شوہر پر بیوی کا جو نفقہ (واجبی ضرورتوں کی کفالت واخراجات) کا واجب ہوتا ہے۔ اس پر باہم 'تنازل وتصالح' کی بنیاد پر یہ معاملہ ہوسکتا ہے کہ عقد کی وجہ سے جس طرح اس کا وجوب ہوتا ہے اور ادائے گی لازم ہوتی ہے وہ ختم ہوجائے گی۔ جبکہ شوہر بیوی کو طے شدہ شئے یا مال کی مقدار دیدے۔۔۔۔ زوجین کے درمیان نفقہ کے سلسلہ میں تصالح کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ یومیہ یا ماہانہ ایک مقدار پر معاملہ کرلیں۔۔۔۔ البتہ دونوں صورتوں میں بحیثیت حکم، ایک فرق تو یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایک طے شدہ شئے یا مقدار کے لین دین پر معاملہ ومطالبہ ختم ہوجاتا ہے اور پھر بیوی بطور نفقہ شوہر سے کچھ نہیں مانگ سکتی، جبکہ دوسری صورت میں زوجیت کے باقی رہنے تک طے شدہ مقدار کی ادائے گی برابر ہوتی رہتی ہے اور لازم ہوتی ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں حالات کے بدل جانے کی وجہ سے طے شدہ مقدار میں کمی وزیادتی کی جائیگی۔ جبکہ پہلی صورت میں آئندہ جو بھی حالات ہوں اور جتنی طویل مدت باہمی رفاقت وزوجیت کے رشتے کے ساتھ گذرے جو کچھ طے کرکے لے لیا گیا اور دیدیا گیا اس پر مزید کچھ دیئے جانے یا اس میں سے واپسی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ [1]

حق تمتع بالزوجت یعنی عقد کے بعد شوہر کو زوجیت کو باقی رکھتے ہوئے عورت سے انتفاع واستمتاع کا حق ہے۔ شوہر بیوی سے عوض لیکر اس سے دست بردار ہوسکتا ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں اسے 'خلع' کہتے ہیں اور اس صورت کیلئے

---

[1] ردالمحتار: ج ۲، ص ۶۵۴ و ۶۵۸

طلاق علی المال، کی بھی تعبیر آتی ہے۔ اگرچہ دونوں کے درمیان از روئے احکام کچھ فرق کیا جاتا ہے۔

حق وظیفہ یعنی حقوق عہدہ وملازمت یا خصوصیت، اصحاب حقوق ایسے حقوق پر بطور تنازل و دست برداری عوض لے سکتے ہیں۔

اگرچہ اس میں تفصیل ہے کہ محض 'صرف زر' کی وجہ سے معاملہ کرنے والے کی طرف مطلوبہ حق منتقل ہوگا یا نہیں اور یہ کہ اگر حاصل نہ ہو سکے تو اصل صاحب حق سے ادا کردہ معاوضہ واپس لیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جیسے کہ بعض حضرات شوافع وغیرہ نے یہ قید لگائی ہے کہ ایسا معاملہ انھیں وظائف پر کیا جا سکتا ہے جو کہ دائمی ہوتے ہیں اور جن میں حاصل شدہ مناصب و وظیفہ سے علیحدگی کا سوال نہیں پیدا ہوتا اور عموماً ان کا تعلق اوقاف سے ملنے والے وظائف سے ہوتا ہے

احقر کے خیال میں ادا کردہ معاوضہ کی واپسی کے سلسلہ میں مولانا تقی صاحب کی رائے مناسب ہے کہ اگر صاحب حق اپنی جگہ وظیفہ پر حسب سابق باقی رہے اور ذمہ داران اس کی ذمہ داری کو ختم نہ کریں تو معاوضہ کی واپسی ہوگی ورنہ نہیں اگرچہ اس معاملہ کرنے والے اور عوض دینے والے کو وہ وظیفہ ومنصب حاصل نہ ہو سکے۔ اسی طرح یہ بات بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ یہ معاملہ دائمی وظائف میں ہی درست ہوگا۔ الا یہ کہ معاملہ موقتاً کیا گیا ہو۔

اس موقع پر سرکاری ملازمتوں سے علیحدگی کے بعد ملنے والی 'پنشن' اسی طرح مخصوص بنیادوں پر ملنے والے سرکاری وظائف وغیرہ کا ذہن میں خیال آتا ہے کہ کیا ان پر عوض لیا جا سکتا ہے۔ بظاہر تو وظائف سے دست برداری' کے مسئلہ کو دیکھتے ہوئے بطور 'دست برداری' اس کا جواز سمجھ میں آتا ہے اور اگر مولانا تقی صاحب کی تحریر وتنقیح کے مطابق اس کو دیکھا جائے کہ ایسی کسی بھی صورت میں متعینہ حق کو حاصل کرنے کے لیے عموماً بھاگ دوڑ اور اخراجات سے کام لینا پڑتا ہے اور کاغذات بنوانے پڑتے ہیں پھر انھیں کاغذات کی بنیاد پر حق کی وصولیابی ہوتی رہتی ہے اور ان کے بغیر وصولیابی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لیے صاحب حق سے معاملہ کرنے والا بھی ان کاغذات کے لینے پر مجبور ہے۔ کہ وہ ان کے ذریعہ ہی وہ مطلوبہ فائدہ حاصل کر سکتا ہے تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مختلف اشیاء کے لیے حاصل کردہ لائسنس کی طرح اس مخصوص کاغذ و سرٹیفکٹ کی حیثیت عرفی طور پر مال کی ہوگی۔ لہذا اس پر بیع کا معاملہ کیا جا سکتا ہے، البتہ ایسے کاغذات کی ایک مدت کے بعد تجدید ہوتی ہے۔ اور اس پر اخراجات ہوتے ہیں۔

تواس سلسلہ میں اس کا لحاظ کرنا ہوگا کہ معاملہ کرنے والے نے کاغذ میں درج مدت کے لیے معاملہ کیا ہے یا مطلق. اول صورت میں مدت پوری ہونے پر اصل صاحب حق کی طرف حق لوٹ جائے گا اور وہ کاغذ بنوائے گا اور اگر معاملہ مطلق و دائمی ہے تو پھر معاملہ کرنے والا ہی چونکہ اب اس سے فائدہ اٹھائے گا اس لیے تجدید کاغذات کے اخراجات وہی برداشت کرے گا۔

اسی طرح آجکل مختلف صورتوں میں حکومتوں کی طرف سے ٹھیکے ملتے ہیں۔ ان میں بھی ایک قسم کا عقد ہی ہوتا ہے۔ لہذا ٹھیکیداری کو بھی اسی قسم کے ذیل میں شمار کرکے اس پر عوض لینے کے جواز کو 'پنشن' سے متعلق مذکور تفصیل کے مطابق اس پر عوض لینے کے جواز کو سوچا جاسکتا ہے، دست برداری کی حیثیت سے بھی اور ٹھیکیداری کے اسناد وغیرہ کا معاملہ ہو تو 'بیع' کے طور پر بھی۔

نوٹ: (الف) حق نفقہ، وحق تمتع وحق وظیفہ پر عوض لینے کا جواز دست برداری کے طور پر ہی ہے۔ بیع درست نہیں ہے ــــ البتہ جیسا کہ ذکر کیا گیا متعلقہ معاملہ سے متعلق اگر کچھ کاغذات ضروری و درکار ہوں اور صاحبِ حق کے پاس موجود ہوں تو ان پر بیع کا معاملہ ہوسکتا ہے۔

(ب) 'وظیفہ' کا جو عرفی مفہوم ہے کہ کسی ادارے، حکومت یا وقف کی طرف سے بغیر کسی عقد کے کسی دوسری بنیاد پر، کسی شخص کو کچھ دینا طے کر دیا جائے ــــ اس کے مفہوم کے مطابق ایسے وظائف کو 'حقوق عقد' کے تحت شمار نہیں کیا جاسکتا۔ میں نے محض مناسبۃً ذکر کر دیا ہے۔

(ب) عقد سے متعلق حق

یعنی 'حق خلوداز' اور عرفی زبان میں پگڑی گذشتہ سیمینار میں اس کے متعلق تجویز پاس ہوچکی ہے کہ اپنے حق سے دست برداری کی حیثیت سے اس کا جواز ہے خواہ مالک مکان و دوکان کرایہ دار سے لے یا کرایہ دار ابتداءً معاملہ میں اس کے دینے کی وجہ سے دوسرے کرایہ دار یا خود مالک سے لے۔

۳ ــــ حقوق ابتکار و تالیف

یعنی اپنی کسی ذہنی کوشش وکاوش سے دوسروں کو مادی فائدہ حاصل کرنے کا موقع دینے

کے مقابلہ میں عوض لینا خواہ وہ کسی ضرورت کی چیز کی ایجاد ہو جیسے دوائیں، سائنسی اور آسائش و آرائشی آلات واسباب یا کوئی تالیف و تصنیف۔

آجکل عام رجحان ان حقوق پر عوض لینے کے جواز کا ہے حتی کہ ہمارے اکابر علمار ہند و پاک میں بھی ایک طبقہ اس کا قائل ہے اور بہت سے قائلین حرمت نے اپنی رائے بدل دی ہے۔ مولانا تقی صاحب کے مضمون میں اس سلسلہ کے دلائل بھی آگئے ہیں اور شبہات کے جوابات بھی میری نظر میں اس سلسلہ کی سب سے مبسوط چیز "حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المقارن" نامی کتاب ہے۔ جس میں اسی عنوان سے سب سے مفصل، مبسوط اور مضبوط مقالہ شامل ہے جس کے حوالہ سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ "ایجاد و تالیف" ایک قسم کی منفعت ہے اور اس کی حیثیت درخت کے پھل کی سی ہے۔ متقدمین اہل علم میں سے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اس کا منفعت ہونا تسلیم کیا ہے اور منافع پر معاوضہ بالاتفاق درست و جائز ہے۔ امام قرافی نے بھی اس کا "حق" ہونا ذکر کیا ہے اور عموماً کم از کم مذاہب ثلاثہ کے علماء حقوق پر بھی معاوضہ کے جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ خود امام قرافی نے "حق" ہونا تو تسلیم کیا ہے مگر حق مالی ہونے سے انکار کیا ہے۔ صاحب حق الابتکار نے ان کا تحقیقی جواب دیا ہے۔

مولانا تقی صاحب کے مضمون میں موجود یہ تفصیل و تصریح بھی اس سلسلہ میں لائق توجہ ہے کہ موجد و مولف کو اپنی ایجاد و تالیف کے بارے میں جو سبقت حاصل ہوتی ہے۔ شوافع و حنابلہ کے یہاں ایسی سبقت کے مقابلے میں، اگرچہ دینیات سے اس کا تعلق کیوں نہ ہو، عوض لیا جا سکتا ہے تنازلاً و تصالحاً تو وہ اس پر متفق ہیں اور دونوں مذاہب کے بعض حضرات بیع کو بھی درست قرار دیتے ہیں۔

حضرت تھانوی کی تصریح کے مطابق وظائف سے نزول کے جواز کی بنیاد، وظائف کا حصول مال کے لیے ذریعہ بنتا ہے، کیوں نہ اسے یہاں بھی گوارا کر لیا جائے۔ جبکہ وظائف کا خارج میں کسی عین سے تعلق نہیں ہوتا اور ان حقوق کا تعلق "اعیان" سے اتنا گہرا ہے کہ اعیان کے ذریعہ ہی ان کا علم اور دوسروں کو ان سے واقفیت ہوتی ہے اور اعیان کے واسطے ہی ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے حتیٰ کہ خود صاحب حق بھی اعیان کو واسطہ بنائے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ خواہ جس صورت و شکل میں واسطہ بنانا پڑے۔

(الف) رہی یہ بات کہ یہ عوض بطور بیع ہوگا یا حق سے دست برداری کے طور پر، عمومی خیال تو اس سلسلہ میں بیع یا اجارہ کے انداز کا ہے۔ بالخصوص جبکہ حقوق ایجاد و تالیف 'منفعت' قرار دے کر حکم متعین کیا جائے۔ مذاہب ثلاثہ میں منافع کی بیع درست ہے اور اجارہ تو ہو ہی سکتا ہے۔ احقر کے خیال میں ان حقوق پر معاوضہ "حق سے دست برداری" کی حیثیت سے ہی درست ہے۔

(ب) اگر موجد و مؤلف کاغذ پر قلمبند کئے گئے ذہنی خاکہ پر معاملہ کرے یا اس سلسلہ کے آلات و متعلقات اور سرکاری کاغذات کا تو بلاشبہ بطور بیع بھی عوض لینا درست ہوگا بشرطیکہ بیع کی صحت کی قیود و شرائط کی رعایت کی جائے۔

۴ــــ حقوق اسبقیت واختصاص

ایسا کوئی حق دوسرے کی طرف بلامعاوضہ تو بالاتفاق منتقل کیا جا سکتا ہے۔ رہا معاوضہ کے ساتھ معاملہ، تو بطور دستبرداری اس کے جواز کی شوافع وحنابلہ نے تصریح کی ہے۔ اور بظاہر حنفیہ ومالکیہ کے یہاں بھی اس کی گنجائش نکلے گی اس لیے کہ دست برداری اگرچہ عوض لے کر ہو سب کے یہاں توسع رکھتی ہے، بعض حنابلہ وشوافع نے بیع کے جواز کو بھی ذکر کیا ہے۔ مگر راجح عدم جواز ہے۔

۵ــــ حقوق عقوبت وانتقام

یعنی کسی شخص کے کسی جرم کی بنا پر جرم کے مطابق اس سے بدلہ لینے اور شریعت کی طرف سے اس کو سزا دلوانے کا حق جبکہ اس کا جرم ثابت وظاہر ہو چکا ہو اور سزا متعین ہو چکی ہو۔

ایسے حقوق پر بطور دست برداری معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔ بشرطیکہ حقوق العباد سے ان کا تعلق ہو اور اسی جہت کا غلبہ ہو، اس کے تحت حق قصاص، حق دیت اور حق تعزیر کو شمار کیا جاتا ہے ـــــ اور قصاص ودیت عام ہے کہ جان سے متعلق ہو یا یہ کہ اعضاء سے بشرطیکہ اس میں قصاص کی اجازت ہو۔

ان حقوق پر بطور دست برداری عوض کا لینا درست ہے کہ آدمی طے شدہ عوض کے مقابلے

میں اصل حق کو چھوڑ دے جو کہ قصاص ہوتا ہے اور تعزیر کی صورت میں جو سزا تجویز کی جائے۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے: یجوز الصلح عن التعزیر الذی ھو حق العبد لکن قال ابوحنیفۃ ان التعزیر الذی فیہ حق اللہ کقبلۃ الاجنبیۃ فالظاھر عدم صحۃ الصلح فیہ[1]

اور در المختار میں ہے: وصح فی الجنایۃ العمد مطلقاً ولو فی نفس مع اقرار بأکثر من الدیۃ او الارش او باقل لعدم الربا وفی الخطاکذلک لاتصح الزیادۃ لان الدیہ فی الخطاء مقدرۃ حتی لو صالح بغیر مقادیرھا صح کیفما کان۔[2]

۶۔ حقوق خصومت و دعوی

یعنی کسی شخص کی کسی حرکت کی بنا پر صاحب حق کو اسے عدالت میں لیجانے اور سزا دلوانے کا حق اسی طرح کسی امر کے دعوی کا حق، شق اول کے تحت چوری کا معاملہ عدالت میں لیجاکر سزا دلانا آتا ہے، اور شق دوم عام ہے۔ ان حقوق پر دست برداری کی حیثیت سے عوض لیا جاسکتا ہے، شق اوّل میں اس معاملہ کے تحت کہ صاحب حق عوض لیکر معاملہ کو عدالت میں نہ لے جائے اور شق دوم میں اس بنیاد پر کہ مدعی عوض لیکر خاموش ہو جائے۔ بات کو آگے نہ بڑھائے یا یہ کہ مدعا علیہ سے قسم نہ کھلائے۔

'الموسوعۃ الفقہیۃ' میں ہے: یصح الصلح عن حق الدعوی کحق الشفعۃ والشرب الاما کان مخالفاً للشرع کدعوی الحد والنسب ولان الصلح فی الدعوی لافتداء الیمین وھو جائز۔[3]

مجلۃ الاحکام میں ہے: یصح الصلح باعطاء البدل لاخذ الخلاص من الیمین فی دعوی الحقوق کدعوی الشرب والشفعۃ والمرور[4] در مختار میں ہے وصح الصلح عن دعوی حق الشرب وحق الشفعۃ وحق وضع الجذوع علی الاصح والاصل انہ متی توجہت الیمین نحو الشخص فی ای حق کان فافتدی الیمین بدراھم جاز حتی فی دعوی التعزیر بخلاف دعوی حد ونسب۔[5]

اور شق دوم کو جو عام کہا گیا ہے تو مطلب اس عموم کا یہ ہے کہ یہ ان امور کو بھی شامل

---

[1] الموسوعۃ الفقہیہ: ج ۴، ص ۳۴۴ بحوالہ البدائع ج ۶، ص ۴۸ وج ۷، ص ۶۵ والذخیرہ ص ۶۸۔ [2] رد المحتار: ج ۵، ص ۴۷۴

[3] ایضا: ج ۴، ص ۳۴۴، ایضا: ج ۶، ص ۴۸۔ [4] مجلۃ الاحکام: ص ۲۱۹۔ [5] رد المحتار: ج ۵، ص ۴۷۸۔

ہے کہ جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ اور اصلاً اس دفعہ کا حاصل کسی دعوی کے حق پر عوض کا معاملہ کرنا ہے۔ جو کہ دونوں شقوں کو شامل ہے بایں معنی کہ مدعا علیہ بننے والا شخص یہ کہے کہ مجھ سے اتنا مال لے کر اس دعوی سے باز آجاؤ۔

۷ــــ حقوقِ ملکیت

اس کے تحت حق وراثت، حق ولاء، حق وصیت (جس کا تعلق کسی غلام کی خدمت یا کسی جانور کی کسی منفعت سے ہو) حق رقبیت (غلام کو غلام باقی رکھنے یا یوں کہیئے کہ اپنی ملک میں باقی رکھنے کا حق) جیسے حقوق آتے ہیں۔ ان جیسے حقوق پر بطور تنازل و دست برداری عوض لینے کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

آخری صورت کے حق میں تو اس قسم کا معاملہ معروف بلکہ منصوص ہے جسے اصطلاح شریعت میں کتابت ومکاتبت، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور پہلی تینوں صورتوں کے متعلق فقہاء نے تصریح کی ہے۔ جیسے کہ 'ولاء' کے حق میں بیع وہبہ کی نص میں ممانعت آئی ہے اسی پر حق وراثت کو قیاس کر لیا گیا ہے۔ ان تینوں صورتوں میں بطور تنازل کیا جانے والا معاملہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ حق ثابت و موکد ہو چکا ہو یعنی حق محض یا حق مجرد نہ ہو یعنی اسی وقت جبکہ اس سے وراثت ملنی ہے یا جس آزاد کردہ غلام کا ولاء حاصل ہونا ہے۔ اس آزاد شخص یا غلام موصوف کی موت ہو چکی ہو۔ اسی طرح جس شخص نے اپنے غلام یا جانور کی منفعت کے لیے کسی خاص شخص کے حق میں وصیت کی ہے جبکہ اس غلام وجانور کی رقبہ وذات کا مالک کوئی دوسرا ہوگا خواہ اس کا وارث یا جس کے لیے اس نے اس کی وصیت کی ہو۔ تو اس وصیت کرنے والے شخص کی موت کے بعد ہی صاحبِ حق ایسا معاملہ کرسکے گا۔

۸ــــ حقوق تجارت

یعنی گڈول، ٹریڈ مارک، تجارتی لائسنس خواہ جس پیمانہ کا ہو۔

ایسی اشیاء پر عوض کے معاملہ کی مولانا تقی صاحب نے کافی تفصیل فرمائی ہے۔ ان پر عوض کا معاملہ بطور تنازل درست ہے اور اس کے عصری لوازم، جدوجہد، اخراجات اور اسکے

بعد سندات، کی بنیاد پر ان اشیاء سے استفادہ۔ کو دیکھا جائے تو مولانا کی تصریح کے مطابق بطور بیع بھی معاملہ درست ہوگا۔

۹ — دیگر حقوق

گذر چکا ہے کہ مذاہب ثلاثہ میں حقوق پر معاوضہ لینے میں کافی توسع ہے بالخصوص حضرات مالکیہ کے نزدیک اور یہ کہ اس کے باوجود سب کے یہاں استثناءات ہیں، پیچھے جو حقوق ذکر کئے گئے۔ ان کے علاوہ بھی بعض حقوق پر معاوضہ کا تذکرہ ملتا ہے بلکہ 'الموسوعۃ الفقہیۃ' میں تو آیا ہے کہ مالکیہ تمام حقوق مجردہ پر عوض لینے کو جائز قرار دیتے ہیں[1]۔ ایک موقع پر مذکور ہے کہ حق شفعہ اسی طرح بیوی کے لیے باری کا حق ان کے نزدیک اس پر عوض لیا جاسکتا ہے[2] اسی طرح مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک 'حق حضانۃ' پر عوض لیا جاسکتا ہے۔ اس بنیاد پر کہ یہ بچے کا نہیں بلکہ حاضنہ پرورش کرنے والے کا حق ہے۔ موسوعہ میں ہی یہ بھی منقول ہے کہ حق شفعہ پر عوض کے جواز کی ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے اور یہ کہ ابن تیمیہ سے منقول ہے: قیاس المذھب جواز اخذ العوض عن سائر حقوق تھامن القسم۔ وغیرہ[4]

(۵) — وہ حقوق جن پر عوض نہیں لیا جاسکتا

گذر چکا ہے کہ کم از کم احناف کے یہاں اس سلسلہ میں یہ ضابطہ معروف ہے کہ جن حقوق کی مشروعیت واعتبار میں ضرر ومضرت کا دفعیہ مقصود ہے — جن کو 'حقوق مجردہ' سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ اور مولانا تقی صاحب نے ان کو حقوق ضروریۃ کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ ان پر بیع یا تنازل کسی حیثیت سے عوض کا لینا درست نہیں ہے۔ ایسے حقوق حسب ذیل ہیں۔

---

[1] الموسوعۃ الفقہیہ: ج ۵، ص ۲۳۲۔ بحوالہ فتح العلی المالک: ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۳

[2] ایضاً: ج ۳، ص ۲۴۴، بحوالہ فتح العلی المالک: ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۳، منح الجلیل: ج ۳، ص ۹۱، وج ۲ ص ۱۶۴

[3] ایضاً: ج ۳، ص ۲۴۴ بحوالہ منح الجلیل: ج ۲، ص ۱۸۵، ورد المحتار: ج ۲، ص ۳۶۶

[4] ایضاً بحوالہ شرح منتہی الارادات: ج ۲ ص ۲۶۶ و ج ۳، ص ۱۰۲

۱۔ حق شفعہ ۲۔ قسم الزوج (بیوی کے لیے باری کا حق) ۳۔ حق طلاق ۴۔ خیار مخیرہ۔
۵۔ حق حضانہ ۶۔ حق ولایت ۷۔ حق نسب ۸۔ خالص حقوق اللہ کے قبیل کے امور جیسے حد زنا، شراب نوشی یا قذف کی حد وغیرہ۔

بعض تصریحات گذر چکی ہیں الموسوعۃ الفقہیۃ میں ایک موقع پر آیا ہے: لایجوز الاعتیاض عن حق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کحد الزنی وشرب الخمر۔ [۱] ولایجوز الاعتیاض عن حق الغیر کنسب الصغیر۔ [۲] نمبر ۱ سے ۴ تک کی بنا محض دفع ضرر پر ہے اور ۵ تا ۷ میں اس کے ساتھ اس کی رعایت ہے کہ "حق غیر" کا یعنی بچہ کا ہوتا ہے جس میں اس قسم کے کسی معاملہ کی اہلیت نہیں ہوتی۔ حاصل یہ نکلتا ہے کہ ۱۔ حقوق اللہ ۲۔ حقوق غیر ۳۔ حقوق دفع مضرت نیز حقوق تملک پر عوض نہیں لیا جا سکتا [۳] ان حقوق کا باہم مختلف ہونا ضروری نہیں محض تعبیر کا فرق بھی ہوتا ہے۔

لیکن پیچھے گذر چکا ہے کہ مالکیہ کے یہاں شفعہ وغیرہ جیسے حقوق مجردہ پر عوض لیا جا سکتا ہے اور "حضانت" پر احناف کے یہاں بھی گنجائش ہے۔ اس لیے کہ حضانت بچہ کا نہیں بلکہ اس عورت کا حق ہے جس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ شامی نے حضانت "کس کا حق ہے" اس کی کچھ تفصیل کی ہے۔ اور اس میں دو قول اور ترجیح میں اختلاف کے ذکر کے ساتھ تطبیق و توفیق بھی اختیار کی ہے۔ [۴]

نوٹ: (الف) گذرشتہ تفصیل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کم از کم حنفیہ کے نزدیک بیع تو انھیں حقوق کی جائز ہے کہ جن کا محل کوئی عین ہے بایں طور کہ وہ عین اس کا ظرف ہے۔ اسی کے واسطے سے حق کا حصول یا استفادہ ہوتا ہے اور ظرف بننے والے عین کو بیچا جا سکتا ہے اور اس کے ساتھ ان حقوق کو بھی تبعاً بالاتفاق بیچا جا سکتا ہے۔

---

[۱] الموسوعۃ الفقہیۃ: ج ۵، ص ۲۳۱، بحوالہ ہدایۃ، ج ۳، ص ۱۹۳ و کشاف القناع: ج ۳، ص ۴۰۰ و ۴۰۱

[۲] ایضاً بحوالہ ہدایہ، ج ۳، ص ۱۹۳، والبدائع: ج ۶، ص ۴۸ و ۴۹

[۳] صاحب بدائع نے حق شفعہ پر عوض کے عدم جواز کی یہی بنا ذکر کی ہے۔ (بدائع ج ۵، ص ۲۱)

[۴] ردالمحتار: ج ۲، ص ۶۳۶

(ب) تنازلاً معاوضہ مذکورہ بالا[1] حقوق کے علاوہ ایسے حقوق[2] پر بھی لیا جا سکتا ہے کہ جو فی الجملہ حصول عین ومال کا ذریعہ ہوتے ہیں جیسے تمام حقوق ملکیت (ملکیت کے ثبوت کے بعد) حقوق عقد، حقوق تجارت، حقوق ایجاد وتالیف، حقوق دیت وقصاص، اسی طرح ان[3] حقوق پر کہ جن کے لیے کوئی عین محل وظرف ہو۔ (اگرچہ اس عین کا بیچنا بالکل یا یہ کہ فی الوقت درست نہ ہو۔) یا یہ کہ صاحب حق اس کو نہ بیچ سکتا ہو۔ جیسے حقوق اسبقیت[4] اور ایسے حقوق کہ کسی عین کے واسطے سے ان کا حصول ہو مگر مادی صورت میں بلکہ یہیں بطور انتفاع فعلاً۔ جیسے حق تمتع بالزوجہ، حقوق[1] کے تحت فی الجملہ، کی قید حق قصاص کے پیش نظر لگائی ہے کہ قصاص کے مواقع پر شریعت نے اس کے ساتھ ساتھ استقلالاً مال کی ایک خاص مقدار کے لینے ودینے کی صورتیں مشروع کی ہیں۔ صاحب حق قصاص کی جگہ اس متعین مقدار کو بھی لے سکتا ہے اور اس کے علاوہ اگر کچھ طے ہو جائے تو اس کو لے سکتا ہے۔

(ج) یہ ضروری نہیں ہے کہ جس حق پر عوض کا لینا درست ہو۔ عوض لے لینے پر وہ عوض دینے والے کی طرف منتقل ہو جاتے ہوں۔ بعض مواقع پر وہ ختم ہو جاتے ہیں۔ جیسے حق قصاص وحق تمتع بالزوجہ میں اور بعض صورتوں میں منتقل بھی ہوتے ہیں جیسے کہ حقوق ارتفاق وغیرہ

(و) حقوق اور معاوضہ ایک جائزہ

۱— وہ حقوق جن پر معاوضہ مطلقاً اور (بظاہر) بالاتفاق جائز نہیں

۱ حق نسب ۲ حق طلاق ۳ حق ولایت ۴ خیار مخیرہ

۲— وہ حقوق جن پر معاوضہ کے جواز کو ذکر کیا گیا ہے

۱ حق ولاء — ۲ حق وراثت — ۳ حق وصیت — ۴ حق قصاص ودیت —
۵ حق تمتع بالزوجہ — ۶ حق قسم الزوج — ۷ حق مرور — ۸ حق شرب —
۹ حق مجری — ۱۰ حق مسیل — ۱۱ حق جوار — ۱۲ حق تعلی وعلو —
۱۳ حق اسبقیت — ۱۴ حق وظیفہ — ۱۵ حق نفقہ — ۱۶ حق خلو —

۱۷۔ حق تجارت ۱۸۔ حق ایجاد ۱۹۔ حق تالیف ۲۰۔ حق حضانۃ
۲۱۔ حق شفعہ ۲۲۔ حق ارتفاق (غلام کو غلام و مملوک باقی رکھنے کا حق)

۳ — وہ حقوق جن پر عوض کا جواز اتفاقی ہے بشرطیکہ بطور تنازل ہو

۱۔ حق ولاء ۲۔ حق وراثت ۳۔ حق قصاص ۴۔ حق تمتع بالزوجہ

۴ — وہ حقوق جن کی بیع کو جائز کہا گیا ہے

۱۔ حق مرور ۲۔ حق شرب ۳۔ حق مجری ۴۔ حق تسییل ۵۔ حق علو
۶۔ حق جوار ۷۔ حق اسبقیت ۸۔ حق تجارت ۹۔ حق ایجاد ۱۰۔ حق تالیف

ان حقوق پر تنازل و دستبرداری کے طور پر معاوضہ کو جائز قرار دینے پر اب تقریبًا اتفاق ہے جیسے کہ حق وظیفہ وغیرہ میں تنازل کے جواز کو مختار قرار دیا گیا ہے۔

۵ — وہ حقوق جن پر معاوضہ منصوص ہے

۱۔ حق قصاص ——— ۲۔ حق تمتع بالزوجہ ——— ۳۔ حق ارقاق ورق ———
سورۂ بقرہ آیت ۱۷۸ ——— سورۂ بقرہ آیت ۲۲۹ ——— سورۂ نور آیت ۳۳ ———

مذکورہ مواقع پر منصوص معاوضہ کی حیثیت تنازل کی ہے بیع کی نہیں، اسی لیے تنازل کیلئے اصل و بنیاد کے طور پر انہیں مسائل و مواقع کو ذکر کیا جاتا ہے۔

۶ — وہ حقوق جن پر جواز معاوضہ کو احناف نے اختیار کیا ہے

اتفاقًا یا ترجیحًا یا اختلافًا

فقرہ ۲ کے تحت مذکور حقوق میں سے ۶، ۲۱ کے علاوہ، البتہ حق اسبقیت کے حق میں جواز کو مولانا تقی صاحب نے اقتضاءً ذکر کیا ہے اور حقوق تجارت و حقوق ایجاد و تالیف عصری امور میں سے ہیں اور عصری فقہاء نے ہی اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔

بیع حقوق

از ——— مولانا محمد نظام الدین رضوی، دارالعلوم اشرفیہ مبارکپور، اعظم گڈھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لولیہ، والصلوٰۃ والسلام علیٰ نبیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وجندہ وحزبہ

بیع حقوق کے جواز، وعدم جواز کا مدار اس امر پر ہے کہ بیع کے تحقق کے لیے "مال" کا وجود ضروری ولابدی ہے، یا نہیں۔ اس لیے ہمیں سب سے پہلے یہ جستجو کرنا چاہیے کہ شریعت میں "بیع" کی حقیقت کیا ہے۔

بیع کی حقیقت ایک مالِ مُتقوّم کے بدلے دوسرے مالِ متقوم کے لین دین کا وہ معاملہ جو فریقین کی باہمی رضامندی سے تجارت کی غرض سے وجود میں آئے ——— بیع ہے۔

فقہائے حنفیہ نے عامۂ کتبِ فقہ میں مبادلۃ المال بالمال یا اس کے ہم معنی الفاظ سے بیع کی حقیقت کا تعارف کرایا ہے، ہم نے اس کے ساتھ "متقوم" کے لفظ کا اضافہ اس لیے کیا ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے مالِ غیر متقوم کی بیع صحیح نہیں۔ وبطل بیع مال غیر متقوم ای غیر مباح الانتفاع بہ کخمر وخنزیر۔ (الدرالمختار علی ھامش رد المحتار ج ۴، ص ۱۰۳)۔

ہدایہ میں ہے رکن البیع ھو مبادلۃ المال بالمال ——— حقیقۃ البیع ھو مبادلۃ المال بالمال ——— اھ ملخصا۔ یعنی مال کا مال سے تبادلہ بیع کا رکن اور اس کی حقیقت ہے۔ (ج ۳، ص ۴۳، باب البیع الفاسد)۔

یہاں سے واضح ہوا کہ بیع کے لیے مال کی شرط، جوہری ہے اور یہ اس کی حقیقت میں رکن کی حیثیت سے داخل ہے۔

مال کتبِ فقہ کے ذخائر میں مال کی دو طرح کی تعریفوں کا سراغ ملتا ہے۔

①

مال وہ عین ہے یا جوہر ہے جسے وقتِ حاجت کے لیے جمع کر کے رکھا جا سکے، جو لائق رغبت و قابلِ انتفاع ہو، اور ساتھ ہی اس کے استعمال سے دوسروں کو روکا جا سکے۔

بحر و کشف کبیر میں ہے المال مایمیل الیہ الطبع ، و یمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ (رد المحتار ج ۴، ص ۳) فتح القدیر میں ہے۔ المال عین یمکن احرازھا وامساکھا اھ (فتح مع الکفایۃ وغیرھا ج ۶، ص ۴۴) دُرر، نیز درمختار میں ہے المال مایجری فیہ البذل والمنع اھ (الدر علی ھامش الشامی ج ۴، ص ۱۰۰، باب البیع الفاسد)

فقہائے حنفیہ کے نزدیک مال کی یہی تعریف راجح و مختار ہے جو بہت مشہور اور عامۂ کتب میں مذکور ہے۔ لیکن "عین" "یعنی" "مادی چیز" ہی کے ساتھ مال کا انحصار نہیں، بلکہ وہ حق بھی مال ہے جو "عینِ مذکور" سے متعلق ہو چنانچہ فقہائے کرام نے مال کی تعریف کے ساتھ یہ اضافہ بغیر کسی انکار و تزئیف کے درج کیا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ اضافہ مذہبِ راجح کے موافق اور لائق قبول ہے۔ عنایہ شرح ہدایہ میں ہے ان محل البیع اما الاعیان التی ھی أموال، أو حق یتعلق بھا اھ (عنایۃ علی ھامش الفتح والکفایۃ ج ۶، ص ۶۶) فتح القدیر میں ہے والمبیع لابد أن یکون أحدھما — أی مالا، أو حقا متعلقا بالمال اھ (ج ۶، ص ۴۴) وکذا فی رد المحتار، ناقلا عن الفتح من غیر انکار۔ (ج ۴، ص ۱۰۱، باب البیع الفاسد)۔

اس تعریف کے لحاظ سے مال صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو "مادی" ہو، یا "مادی شے" سے متعلق ہو۔ ظاہر ہے کہ حقوق و منافع مادی شے نہیں، اب اگر وہ مادی شے سے متعلق بھی نہ ہوں تو انھیں مال، یا محلِ بیع نہیں قرار دیا جا سکتا جیسے حقِ تعلّی، حقِ قصاص، حقِ تصنیف، اور ان کے نظائر۔

②

اس کے علاوہ ایک اور تعریف محررِ مذہب امام محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے جو حقوق و منافع سب کو عام ہے چنانچہ جامع الرموز میں ہے۔

المال ماملکتہ من کل شئ کما فی القاموس ، وکذا فی المغرب علی ماروی عن محمد۔

مال ہر وہ چیز ہے جس کا آدمی مالک ہو سکے۔ ایسا ہی قاموس اور مغرب میں ہے۔ یہ تعریف امام محمد

رحمہ اللہ علیہ سے مروی ہے۔

"ملك" کا لفظ، عین اور منفعت دونوں کو عام ہے اسی لیے علامہ قہستانی نے اس تعریف کے بعد یہ صراحت کی:۔

وفيه إشعار بان المنفعة مال. والتحقيق على ما فى الاصول انها ليست بمال فانه ما يدخر لوقت الحاجة اھ. (جامع الرموز المعروف بقهستانى ج ۲، ص ۲)۔

اس تعریف میں یہ اشارہ ہے کہ منفعت بھی مال ہے۔ ہاں تحقیق یہ ہے کہ وہ مال نہیں کیونکہ وقتِ حاجت کے لیے اسے جمع کر کے نہیں رکھا جاتا۔

یہ تعریف حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیتی ہے لیکن اس وسعت پیمائی کے باوجود خود یہ روایت کے لحاظ سے ضعیف ہے اس لیے عام حالات میں اس کا کوئی ثمرہ نہ ظاہر ہو گا۔ ہاں اگر کسی حق یا منفعت کی بیع عام طور سے کسی ایک علاقے، صوبے، یا پورے ملک کی ضرورت بن جائے کہ جوازِ بیع کا حکم نہ دینے میں حرج و تنگی لازم آئے تو اُس وقت ضرورت کے پورے دائرۂ اثر میں اس ضعیف روایت پر عمل جائز ہو گا اور ایسے حق یا منفعت کی بیع کی صحت کا فیصلہ سنا کر آسانی فراہم کی جائے گی جیسا کہ "دین یسر و سہل" کا یہی تقاضہ ہے۔ ہم اس کی مثال میں بجا طور پر "حقِ تعلی" کو پیش کر سکتے ہیں یعنی مکان کی چھت پر فضا میں مکان تعمیر کرنے، اور فضا سے انتفاع کا حق کہ بڑے شہروں میں جگہ کی تنگی کے باعث اس کی خرید و فروخت عام طور سے لوگوں کی ضرورت بن کر رہ گئی ہے اور اسے ناجائز قرار دینے میں بڑا حرج واقع ہو گا لہٰذا اس تعریف کی بنیاد پر حقِ تعلی، یا چھت کی فضاؤں کی منفعت کی بیع جائز ہو گی اور اس پر عمل فی الواقع مذہب کے حکم ضروری اور امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول معنوی پر عمل ہو گا اس بحث کی پوری تفصیل احقر کی کتاب "لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم" میں ہے۔

ادّخار اس لفظ کا معنی ہے جمع کرنا، باقی رکھنا، ذخیرہ کرنا۔ قربانی کے گوشت کے سلسلے میں حدیث پاک میں فرمایا گیا کلوا وادخروا۔ قرآن حکیم میں ہے تَدَّخِرُوْنَ فِىْ بُيُوْتِكُمْ اصحابِ مائدہ کے متعلق فرمایا گیا اُمِرُوْا اَنْ لَا يَدَّخِرُوْا فَادَّخَرُوْا. ان نصوص میں "ادخار" کا لفظ انھیں معانی میں مستعمل ہے جو اوپر درج ہیں۔

ہر شے کے لیے ادّخار اس کے حال کے مناسب ہو گا لیکن بہرحال مال وہی چیز ہو گی

جو مادی ہو، یا مادی سے متعلق ہو کہ یہی ظاہر مذہب ہے اور مذہب سے عدول بغیر ضرورت داعیہ یا عرف شائع کے جائز نہیں حقوق ادبیہ وتجاریہ نہ مال ہیں نہ مال سے متعلق ہیں، اور انھیں مال تسلیم کیے بغیر بھی ان کے عوض میں مال حاصل کیا جا سکتا ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آرہی ہے اس لیے انھیں مال نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہاں اگر عرف شائع کا تحقق ہو جائے تو ان کی بیع جائز ہوگی۔

حق کے اقسام

حق کے مختلف اقسام ہیں جن میں بعض تو وہ ہیں جن کی بیع بھی جائز ہے، اور عوض لے کر ان سے دستبرداری بھی جائز ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بیع بھی ناجائز ہے اور عوض لے کر ان سے دستبرداری بھی ناجائز ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بیع تو ناجائز ہے لیکن عوض لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ ان اقسام کا ایک اجمالی خاکہ یہ ہے:

حق اصل کے لحاظ سے ثابت ومتحقق ہو، یا اصل کے لحاظ سے وہ ثابت نہ ہو بلکہ محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہو، پھر پہلی قسم کے حق کا تعلق یا تو مالِ عین سے ہوگا، یا نہیں ہوگا، اور مالِ عین سے تعلق کی صورت میں ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے کا صالح ہوگا، یا نہیں ہوگا۔ بظاہر یہ چھ اقسام ہیں جنھیں اور اختصار کے ساتھ صرف چار قسموں میں منحصر کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ حق اصلی ہو، مال عین سے متعلق ہو، اور انتقالِ ملک کا صالح ہو۔
۲۔ حق اصلی ہو، مال عین سے متعلق بھی ہو لیکن انتقالِ ملک کا صالح نہ ہو۔
۳۔ حق اصلی ہو، لیکن مالِ عین سے متعلق نہ ہو۔
۴۔ حق کا ثبوت محض دفعِ ضرر کے لیے ہو، اصالۃً اس کا تحقق نہ ہو۔

ان کی قدرے وضاحت یہ ہے۔

حق کی پہلی قسم

حق اصالۃً ثابت ہو، مال عین سے متعلق ہو اور ساتھ ہی انتقالِ ملک کا صالح بھی ہو۔ جیسے حقِ مرور، حقِ شرب، حقِ تسییل۔

"حقِ مرور" یعنی راستے پر چلنے کا حق، "حقِ شرب" یعنی نالے سے پانی لینے کا حق "حقِ تسییل" یعنی پانی بہانے کا حق۔ یہ حقوق انسان کے لیے اصالۃً ثابت ہیں جن کا تعلق دو مثالوں میں زمین سے اور ایک مثال میں پانی سے ہے اور زمین و پانی دونوں مال عین

ہیں اور ساتھ ہی انتقالِ ملک کے صالح بھی ہیں۔ ان حقوق کی بیع اصالۃً جائز ہے (یہ الگ بات ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے کہیں عدمِ جواز کا حکم ہو جائے) اور ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری بھی جائز ہے۔

حقِ مرور کی بیع ایک روایت میں جائز ہے، اور ایک روایت میں ناجائز ہے۔ لیکن فقہائے متاخرین نے جواز کو اختیار فرمایا۔ تنویرالابصار و درمختار میں ہے۔

وصح بيع حق المرور تبعًا للارض بلاخلاف، ومقصودًا وحده في رواية. وبه اخذ عامة المشائخ. شمني. وفي اخرى لا. وصححه ابوالليث اه ردالمحتار میں ہے (قوله وبه اخذ عامة المشائخ) قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوىٰ. مضمرات اه.

والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لايجوز هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهي مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين، اما حق التعلي فمتعلق بالهواء وهو ليس بعين مال اه فتح. (ردالمحتار ج ۴، ص ۱۱۸ مكتبه نعمانيه).

حقِ شرب کی بیع کے متعلق بھی دو طرح کی روایتیں ملتی ہیں مشائخ بلخ جواز کے قائل ہیں اور ان کے برخلاف مشائخ بخارا اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس روایت کی توجیہ صاحب درمختار نے یہ فرمائی کہ حقِ شرب مال متقوم نہیں لیکن مشائخ بخارا اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ پانی کی مقدار مجہول ہے اور حقِ شرب اسی مجہول سے متعلق ہے، امام ابن الہمام اور علامہ اکمل الدین بابرتی رحمہما اللہ بھی اسی توجیہ کے قائل نظر آتے ہیں اور یہی بات قرینِ قیاس بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ حقِ شرب گو کہ حقیقت میں مال متقوم نہیں مگر مال متقوم سے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے حکم میں ضرور ہے حتیٰ کہ مشائخ بلخ بھی اسی توجیہ کے حامی ہیں لیکن تعامل کی وجہ سے وہ جہالت کو بے اثر قرار دیتے ہیں اور بیع کو جائز مانتے ہیں درمختار میں ہے۔ وكذا بيع الشرب، وظاهر الرواية فساده — وسنحققه في احياءالموات، ردالمحتار میں ہے قال المصنف هنالك: ولايباع الشرب لانه ليس بمال متقوم في ظاهر الرواية وعليه الفتوىٰ، ثم نقل عن شرح الوهبانية ان بعضهم جوز بيعه، ثم قال: وينفذ الحكم بصحة بيعه اه ط (ردالمحتار ج ۴، ص ۱۱۸ باب البيع الفاسد) فتح القدیر میں ہے اما اذا باع ارضا مع شرب غيرها ففي صحته اختلاف المشائخ والصحيح انه لايجوز مفردًا وجوّزه مشائخ بلخ كابي بكر الاسكاف و محمد بن سلمة لان اهل بلخ تعاملوا ذلك لحاجتهم اليه والقياس

يترك بالتعامل اھ (فتح مع كفاية وغيرها ج ٦، ص ٦٤، ٦٥) نیز اسی میں ہے ثم بتقدیر اسمه حظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشائخ بخارىٰ بيعه مفردا. قالوا: وتعامل اهل بلدة ليس هو التعامل الذى يترك به القياس، بل ذلك تعامل اهل البلاد ليصير اجماعًا كالاستصناع اھ (فتح ج ، ص ٦٥) عنایہ میں ہے وانه لم يجز بيع الشرب وحده فى ظاهر الرواية للجهالة لا باعتبار انه ليس بمال اھ (عناية على هامش الفتح ج ٦، ص ٦٤).

ان عبارات سے بخوبی عیاں ہے کہ حقِ شرب مال ہے لیکن اس کی بیع اس وجہ سے ناجائز ہے کہ مبیع کی مقدار مجہول ہے جیساکہ دوسرے اموال میں بھی اس جہالت کے باعث بیع ناجائز ہوتی ہے۔

حقِ تسییل کی بیع کے متعلق بھی یہی تقریر جاری ہوگی کہ وہ مال ہے مگر بوجہ جہالت اس کی بیع ناجائز ہے۔

حق کی دوسری قسم۔ حق اصلی مالِ عین سے متعلق ہو مگر انتقالِ ملک کا صالح نہ ہو۔ جیسے حقِ اِرث، کہ یہ اصالۃً ثابت ہے جس کا تعلق بالعموم[1] مالِ عین سے ہے مگر یہ حق مخصوص افراد کو مخصوص صفت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے جسے خرید کر حاصل نہیں کیا جاسکتا، یا بیع کے ذریعہ یہ حق دوسرے کو منتقل نہیں ہوسکتا اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے۔ اور جیسے حقِ ولاء کہ اس کا تعلق آزاد کردہ غلام کے مال عین سے ہے لیکن یہ انتقالِ ملک کا صالح نہیں اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے یہی وجہ ہے کہ حدیث پاک میں اس حق کی بیع سے منع فرمایا گیا۔ ان النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم نهى عن بيع الولاء وهبته (مسلم شریف)

البتہ ورثہ سے کچھ مال لے کر اس حق سے دستبرداری جائز ہے اسے فقہ کی اصطلاح میں تخارج کہا جاتا ہے۔

حق کی تیسری قسم۔ حق اصلی ہو، مگر مال عین سے متعلق نہ ہو۔ جیسے حقِ قصاص، حقِ تعلّی، حقِ تصنیف، حقِ طباعت، حقِ ایجاد وغیرہ۔ یہ حقوق اصالۃً ثابت

---

[1] "بالعموم" کی قید اس لیے لگائی کہ اس حق کا تعلق بسا اوقات مالِ غیر عین سے بھی ہوتا ہے جیسے حقِ خیار تعیین۔ یہ حق غبن کا ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ ۱۲۔

ہیں، ایسا نہیں کہ محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ان کو ثابت مان لیا گیا ہو ان کی بیع ناجائز ہے مگر عوض لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ خود قرآن حکیم نے حق قصاص کے بدلے میں مال لے کر اس سے دستبرداری کی اجازت دی ہے۔ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ. (س البقرة: ۲- آیہ ۱۶۸)۔

ان حقوق کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ یہ نہ مال ہیں اور نہ ہی مال عین سے متعلق۔ البتہ ان کی بیع کے سلسلے میں مسلمانوں کا تعامل ہو جائے تو جواز کا حکم ہوگا جیسے حق تعلی (یعنی چھت پر دوسری، تیسری منزل بنانے کا حق) کہ بڑے شہروں میں اس کی بیع کا عام رواج ہو گیا ہے جس میں عوام و خواص بھی شامل ہیں اور یہ آج انسانی معاشرہ کی اہم ترین ضرورت بھی ہے اس لیے اس حقیر کی ناقص رائے میں اب اس کی بیع کے جواز کا حکم ہونا چاہیے، خاص کر اس صورت میں کہ بیع کی ایک تعریف (گو وہ ضعیف سہی) اسے شامل ہے۔ والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة (رسائل بن عابدین ج ۲، ص ۱۲۵) لایفتیٰ ولا یُعمل الا بقول الامام اعظم ولا یُعدل عنه الیٰ قولهما، او قول احدهما الا لضرورة من ضعف دلیل، او تعامل بخلافه کالمزارعة (بحر)۔

عرف کی وجہ سے ظاہر الروایہ سے عدول جائز ہے

یہاں پر یہ بات واضح رہے کہ ظاہر مذہب سے عدول کے لیے تعامل عام ضروری نہیں ہے بلکہ تعامل خاص بھی کافی ہے۔ فرق یہ ہے کہ اگر تعامل عام ہوگا تو سب کے لیے عدول جائز ہوگا ورنہ جہاں جہاں کا تعامل ہوگا صرف وہیں کے لوگوں کے لیے عدول جائز ہوگا چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں فان قلت: اذا کان علی المفتی اتباع العرف وان خالف المنصوص علیه فی کتب ظاهر الروایة فهل هنا فرق بین العرف العام والعرف الخاص کما فی القسم الاول وهو ما خالف فیه العرف والنص الشرعی، قلت: لافرق بینهما هنا الا من جهة ان العرف العام یثبت به الحکم العام، والعرف الخاص یثبت به الحکم الخاص۔ وحاصله ان حکم العرف یثبت علی اهله عامًا او خاصًا، فالعرف العام فی سائر البلاد یثبت حکمه علی اهل سائر البلاد، والخاص فی بلدة واحدة یثبت حکمه علی تلك البلدة فقط۔ ولهذا قال العلامة السید الحموی فی حاشیته علی الاشباه ما نصه: قوله: "الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص" یفهم منه ان الحکم

الخاص يثبت بالعرف الخاص اھ (رسائل ابن عابدین ج ۲، ص ۱۳۱، ۱۳۲۔ رسالہ نشر العرف)۔

فهذه النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وان خالف المنصوص عليه في كتب المذهب، مالم يخالف النص الشرعي كما قدمناه۔ (ایضا ج ۲، ص ۱۳۳)۔

واما العرف الخاص اذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها، وغيرها. وشمل العرف الخاص القديم، والحادث كالعرف العام اھ (ایضا ج ۲، ص ۱۳۳)۔

اعلم ان كلا من العرف العام والخاص انما يعتبر اذا كان شائعًا بين اهله يعرفه جميعهم ـــــ فكل منهما لا يكون عامًا تبنى الاحكام عليه حتى يكون شائعًا مستفيضا بين جميع اهله اھ ملخصا (ایضا ج ۲، ص ۱۳۴)۔

حقوقِ ادبیہ

حقوقِ ادبیہ کے مال قرار دیئے جانے کا مسئلہ محلِ نظر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اچھے مصنفین کے نام، اچھے مطابع کے نام، اچھے سامانوں کے نام، اچھی کمپنیوں کے نام، مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، ٹریڈ مارک یہ سب آمدنی کا بہترین ذریعہ ہیں، اور ان ناموں، مخصوص علامتوں کے سبب اشیاء کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے اور اسی فائدہ کے لیے ان ناموں اور علامتوں کو رجسٹرڈ کرا کے اپنے لیے محفوظ بھی کرا لیا جاتا ہے لیکن ان سب کے باوجود ان ناموں، علامتوں، ٹریڈ مارک، یا بلفظ دیگر مختلف اشخاص اور اداروں کے حقوق کو مال کی حیثیت دینے میں تامل ہے کیونکہ مال کی حقیقت مذہب میں متعین کر دی گئی ہے کہ وہ مادی ہے، یا مادی سے متعلق۔ اور یہ حقوق نہ مادی ہیں، اور نہ ہی مادی سے ان کا تعلق ہے۔

ان حقوق کی دو چیزوں سے مشابہت ہے۔

ایک تو مال سے کہ ذریعہ آمدنی ہونے میں یہ مال کے جیسے ہیں۔ معمولی گھڑی کا نام ایچ، ایم، ٹی رکھ دیا جائے تو اس کی قیمت بڑھ کر ایچ، ایم، ٹی کے مساوی ہو جائے گی اچھی کمپنی کے نام پر کوئی چیز تیار کی جائے تو وہ فورًا بازار میں اپنا مقام بنا لے گی بلاشبہ یہ نام ہی کا کرشمہ ہے جس نے مثلاً پچاس روپے کی چیز کو سو روپے کی بنا دیا، یا نہ پوچھے جانے والے سامان کو بازار میں عمدہ سامانوں کے ہم دوش و ہم پلہ کر دیا۔

ان حقوق کی دوسری مشابہت اوصاف سے ہے کہ اوصاف بھی آمدنی کا ذریعہ اور قیمت میں اضافہ کا سبب ہوتے ہیں۔ ہم اس کی وضاحت کے لیے یہاں فتاوی رضویہ کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

ومن الجلی عند کل من ورد ولو عابر سبیل مشروع الشرع الجلیل، او منهل العقل السلیم ان الشئ التافة جدا ربما یعرض له ما یجعله اعلیٰ من الوف امثاله وربما اشتریتُ جاریة بمائتی الف، واکثر۔ ولا یُرغب فی اخریٰ بثلثین درهما مع ان الاوصاف لا قسط لها من الثمن حتی الاطراف ما لم تصر مقصودة بالاتلاف فما هی الا ثمن الذات زادته الاوصاف لزیادة الرغبات۔ ارأیتك ان کانت ورقة کاغذ فیها علم نفیس عجیب، نادر غریب وکان رجل یطلبه و یعرف قدره فاشتراها بعشرة آلاف، هل فیه من خلاف، کلا بل حلال طیب بنص القرآن والاجماع، من دون نکیر و نزاع۔ قال تعالیٰ : الا ان تکون تجارة عن تراض منکم فهذه العشرة الالاف ما هی ثمن المکتوب فانه لا مالیة له اصلا کما نص علیه فی الهدایة و سائر الکتب المعللة وهذا نصها : ولا قطع فی سرقة المصحف وان کان علیه حلیة لانه لا مالیة له۔ علی اعتبار المکتوب۔ واحرازه لاجله لا للجلد، و الاوراق، والحلیة وانما هی توابع، ولا فی الدفاتر کلها لان المقصود ما فیها وذلك لیس بمال، الا دفاتر الحساب لان ما فیها لا یقصد بالاخذ فکان المقصود الکواغذ اه ملتقطا۔

فتبین ان الورقة الواحدة هی التی بلغ ثمنها لما فیها عشرة آلاف الخ۔

(فتاویٰ رضویة ج ۷، ص ۱۳۱ / ۱۳۲۔ رسالة کفل الفقیه الفاهم)۔

ہر شخص کہ شرع مطہرہ یا عقل سلیم کے گھاٹ گزرا ہے اگرچہ راہ چلتا ہوا، اس پر روشن ہے کہ ایک نہایت حقیر چیز میں کوئی ایسا وصف لگ جاتا ہے جو اسے اس جیسی ہزاروں چیزوں سے بیش بہا کر دیتا ہے اور بارہا ایک کنیز دولاکھ روپے اور اس سے زائد کو خریدی گئی، اور دوسری کو کوئی تیس روپے کو نہیں پوچھتا حالانکہ اوصاف کے لیے ثمن میں سے کوئی حصہ نہیں یہاں تک کہ ہاتھ پاؤں جب تک کہ بالقصد نہ ہلاک کیے جائیں ان کے لیے بھی ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ تو وہ ذات ہی کا ثمن ہے جسے رغبتیں بڑھنے کے سبب اوصاف نے بڑھا دیا۔ بھلا بتاؤ تو کہ ایک ورق کاغذ

ہو جس میں ایک علم نفیس، وعجیب وغریب ونادر ہو اور ایک شخص اس علم کا طلب گار ہو اور اس کی قدر جانتا ہو وہ اس ورق کو دس ہزار میں خرید لے تو کیا اس میں کوئی خلاف ہے۔ ہرگز نہیں، بلکہ حلال وطیب ہے۔ اس پر قرآن عظیم کا نص اور بلا انکار ومنازعت اجماع قائم ہے۔ رب عزوجل فرماتا ہے "مگر یہ کہ کوئی سودا تمھارے آپس کی خوشی کا ہو" اور یہ دس ہزار اُس لکھے ہوئے علم کی قیمت نہیں کہ وہ تو مال کے قبیل سے ہی نہیں جیسا کہ ہدایہ اور باقی ان تمام کتب میں تصریح ہے جن میں مسائل مع دلائل مذکور ہیں۔ اور یہ ہدایہ کی عبارت ہے "قرآن مجید چُرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اگرچہ اس پر سونا چڑھا ہو، اس لیے کہ لکھے ہوئے کے اعتبار سے تو وہ از قبیل مال ہی نہیں۔ اور اس کا محفوظ رکھنا اُس مکتوب ہی کی غرض سے ہے، نہ کہ جلد اور ورقوں، اور نقوش زر کے لیے۔ یہ چیزیں تو تابع ہیں۔ اور کسی قسم کے دفتر کی چوری میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کہ ان سے مقصود وہ ہے جو اُن میں لکھا ہے اور وہ مال نہیں۔ مگر حساب کی بہیاں، کہ ان میں جو لکھا ہے وہ دوسرے کے کام کا نہیں ہوتا جو اس کا لینا مقصود ہو، تو ضرور کاغذ ہی مقصود ہے — تو واضح ہو گیا کہ ایک ورق کاغذ ہی کی قیمت اس کی تحریر کے باعث دس ہزار کو پہنچ گئی۔

اب ہمیں غور کرنا چاہیے کہ یہ حقوق "اموال" اور "اوصاف" میں مشابہت کے لحاظ سے کس سے زیادہ قریب ہیں تاکہ ان کی شرعی حیثیت متعین کی جا سکے۔

ظاہر ہے کہ ان حقوق اور اموال میں حقیقت کے لحاظ سے بڑا فرق ہے کہ مال تو مادی چیز کو کہتے ہیں اور یہ حقوق خالص غیر مادی ہیں۔ اس کے برخلاف ان حقوق کا اوصاف سے بڑا گہرا ربط ہے کہ اوصاف حقیقت کے لحاظ سے اشیاء کے توابع ہوتے ہیں اور یہ حقوق بھی توابع ہی ہیں[1] تو اموال کے بہ نسبت اوصاف سے ان کی مشابہت بہت زیادہ قریب ہے لہٰذا یہ حقوق مال نہ ہونے میں اوصاف کے ہم جنس قرار پائیں گے اور ان کی خرید وفروخت ناجائز ونادرست ہوگی۔ اور اموال سے ظاہری مشابہت کی وجہ سے یہ حکم ہوگا کہ ان حقوق میں دوسرے اشخاص کو بے اجازت تصرف ناجائز، اور اس سے احتراز واجب ہے جیسا کہ دوسرے کے مال میں بے اجازت تصرف ناجائز اور اس سے احتراز واجب ہوتا ہے۔ والتصرف فی مال الغیر حرام فیجب التحرز عنہ (ھدایہ ج ۳، ص ۵۹، باب المرابحۃ)۔

[1] ان حق الشی تبع لہ۔ شامی ج ۴، ص ۲۹۲، باب الحقوق ۱۲۔

اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ حقوق کی یہ قسم جو مال عین سے متعلق نہیں شرعی نقطۂ نظر سے مال کے زمرے میں نہیں آتی اس لیے ان کی خرید وفروخت ناجائز ہے مگر یہ حقوق سورج کی کرن یا ہوا کا جھونکا نہیں کہ اس سے جو چاہے فائدہ اٹھائے بلکہ معنوی طور پر یہ کچھ اشخاص اور اداروں کے ساتھ ملک کی حیثیت سے وابستہ ہیں لہٰذا بغیر حقداروں کی اجازت کے دوسروں کو ان حقوق میں تصرف کرنا حرام وگناہ ہے تو ایک مصنف کی کتاب دوسرے کو چھاپنے کی اور مخصوص تجارتی اداروں کی علامتیں دوسروں کو اپنی تجارت میں استعمال کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ اس کے لیے یہ شرط ہے کہ کسی فرد، یا ادارہ کے لیے ان حقوق کا محفوظ ہونا ظاہر کر دیا گیا ہو۔ اب خواہ رجسٹرڈ بھی کرا لیا گیا ہو، یا نہ کرایا گیا ہو بہر حال غیر کا تصرف ناجائز ہوگا۔ رجسٹرڈ ہونے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد پر قانونی چارہ جوئی میں مدد ملے گی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حق والے، حقوق کو اپنے استعمال میں لانے کے سوا ان سے اب کوئی فائدہ اٹھا ہی نہیں سکتے، بلکہ اب بھی ان کے لیے انتفاع کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) یہ کہ بالخصوص مصنف اپنی تصنیف کا مسودہ اور موجد اپنی ایجاد کردہ چیز دوسرے کے ہاتھ بیچ دے یہ صورت جائز ہے کہ دام کے عوض میں مال کی بیع ہے۔

(ب) یہ کہ یہ تمام حق والے خریدار سے بیچنے کے بجائے جتنا چاہیں دام وصول کرلیں اور اپنے حق سے دستبردار ہو جائیں — یہاں پر یہ بات واضح رہے کہ اگر حالات کا صحیح جائزہ لینے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ حقوقِ ادبیہ، وعلامات تجاریہ کی خرید وفروخت پر عوام و خواص کا تعامل ہو چکا ہے تو ان حقوق کی بھی بیع جائز ہوگی۔

مال کے بدلے حق سے دستبرداری کا ضابطہ

اوپر جن حقوقِ اصلیہ کا ذکر ہوا ہے خواہ ان کی بیع جائز ہو، یا ناجائز ان سب کے عوض میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز ودرست ہے۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو حق اصالۃً ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے، اور جو حق محض کسی ضرر کو دور کرنے کے لیے ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر دستبرداری جائز نہیں ہے کیونکہ جب صاحبِ حق مال لے کر اُن سے دستبرداری پر راضی ہے تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ اسے حق نہ ملنے پر کوئی ضرر نہیں ہے چونکہ اسے یہ حق ضرر ہی کی وجہ

سے ملا تھا جب وہی یہاں معدوم ہے تو اس کے لیے حق ثابت ہی نہیں ہوا، پھر یہ مال لے کر کس چیز سے دستبردار ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص اپنا مکان کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ رہا ہے تو پڑوسی کو اصالتہً اس معاملہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کا کوئی حق نہیں کیونکہ مالکِ مکان اپنی ملک میں جائز تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے تو اس میں کسی کو بھی مداخلت کا کیا حق۔ لیکن یہ ہونے والا نیا مالک مکان پڑوسی کے لیے برا ثابت ہو سکتا ہے تو شریعت نے اسی ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو یہ حق دیا کہ وہ اجنبی کے ہاتھ بیع کا معاملہ ختم کرا کے اسی طے شدہ دام پر مکان کو خود ہی خرید لے، فقہ کی اصطلاح میں اسے "حق شفعہ" کہا جاتا ہے۔ اب یہ شخص خریدار کی پیشکش پر، یا خود سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر رضامند ہو جائے تو بجا طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی اس کے لیے ضرر کا باعث نہیں لہذا اس کے لیے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا تو اس سے دستبرداری کا بہانہ کر کے مال لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ یہی حال خیارِ مخیرہ و خیار بلوغ کا بھی ہے کہ شوہر نے عورت کو اپنے آپ کو طلاق دے کر نکاح کی پابندی سے رہا کر لینے کا اختیار دیا تو اسے شوہر کی طرف سے پائے جانے والے ضرر کو دور کرنے کے لیے یہ حق ملا۔ یا نابالغ نابالغہ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے کر دیا تو اس کی شفقت کی کمی کے سبب غیر مناسب رشتے کے انتخاب کا ضرر دور کرنے کے لیے بالغ ہونے کے وقت اسے رد کر دینے کا حق انھیں ملا تو اگر یہ مال لے کر صلح کرنا چاہیں تو ناجائز ہوگا۔ ہاں جو حق اصالتہً ثابت ہیں جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ان کی بہت سی مثالیں گزریں تو وہ حق دستبرداری کے لیے رضامندی کا مظاہرہ کرنے سے کالعدم نہ ہوں گے بلکہ حسبِ سابق باقی ہی رہیں گے لہذا ان سے دستبرداری کے عوض میں مال لینا جائز ہوگا اس مسئلے کی پوری تفصیل شامی باب البیع میں ہے ہم یہاں اسی کے چند اقتباس پیش کرتے ہیں:۔

وذکر البیری عند قول الاشباه: "وینبغی انه لو نزل له وقبض المبلغ، ثم اراد الرجوع علیه لایملک ذلک" فقال: ای علی وجه اسقاط الحق الحاقا له بالوصیة بالخدمة والصلح عن الالف علی خمس مائة فانهم قالوا: یجوز اخذ العوض علی وجه الإسقاط للحق۔

ویؤیده ما فی خزانة الاکمل: وان مات العبد الموصیٰ بخدمته بعد ما قبض الموصیٰ له بدل الصلح فهو جائز الخ فغیه دلالة علی انه لا رجوع علی النازل،

وهذا الوجه هو الذی یطمئن به القلب ام کلام البیری۔ ثم استشکل ذلک بما مرّ من عدم جواز الصلح عن حق الشفعة والقسم فانه یمنع جواز الاخذ هنا، ثم قال: ولقائل ان یقول: هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر وذلک حق فیه صلة ولا جامع بینهما، فافترقا وهو الذی یظهر الخ وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفیع، وحق القسم للزوجة، وکذا حق الخیار فی النکاح للمخیرة انما هو لدفع الضرر عن الشفیع والمرأة، وما ثبت لذلک لا یصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضی عُلم انه لا یتضرر بذلک فلا یستحق شیئا، اما حق الموصی له بالخدمة فلیس کذلک، بل ثبت له علی وجه البر والصلة فیکون ثابتا له اصالة فیصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغیره ومثله مامر عن الاشباه من حق القصاص، والنکاح، والرق حیث صح الاعتیاض عنه لانه ثابت لصاحبه اصالة لا علی وجه رفع الضرر عن صاحبه۔ ولا یخفی ان صاحب الوظیفة ثبت له الحق فیه بتقریر القاضی علی وجه الاصالة، لا علی وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصی له بالخدمة وحق القصاص ومابعدہ اولیٰ من الحاقها بحق الشفعة والقسم وهذا کلام وجیه لایخفی علی نبیه۔ وبالجملة فالمسئلة ظنیة والنظائر متشابهة، وللبحث فیها مجال وان کان الظهر فیها ماقلنا۔ (شامی ج ۴/ص ۱۵)۔

"مسئلہ اعتیاض عن الوظائف میں ہرچند علماء کو اختلاف ہے اور یہ مبحث معرکۃ الآرا ہے مگر مرضی ومختار جماہیر فحول، ومدار بر عدول صحت وقبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار وملاحظہ نظائران شاءاللہ تعالیٰ اظہر۔ اگرچہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل وگراں ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ج ۷، ص ۱۴)۔

حق کی چوتھی قسم حق کا ثبوت محض دفع ضرر کے لیے ہو، اصالۃً اس کا ثبوت نہ ہو۔ اس حق کی نہ بیع جائز ہے، اور نہ ہی اس سے دستبرداری کے لیے مال لینا جائز ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم عنقریب بیان کر آئے اس حق سے مال لے کر دستبرداری دلیل رضا ہے اور اس صورت میں دستبردار ہونے والے کے لیے قطعی طور پر یہ حق ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اور بیع کی صحت کے لیے تو رضامندی لازمی شرط ہے اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ تو بیع کی صورت میں بھی یہ حق ثابت نہ ہوگا، بلفظ دیگر حق معدوم رہے گا اور معدوم کی

بیع باطل۔

علاوہ ازیں یہ حق بھی دیگر حقوق کی طرح سے مال نہیں، اور ساتھ ہی یہ مالِ عین سے متعلق بھی نہیں کیونکہ "دفع ضرر" شرعاً، عرفاً کسی بھی طرح مال کی فہرست میں نہیں آتا پس اگر شفیع، مجبرہ، بالغ، بالغہ وغیرہ کے لیے رضامندی کی صورت میں بھی بالفرض یہ حق ثابت رہتا تو بھی اس کی بیع صحیح ہونے کے لیے جواز کی قطعی کوئی راہ نہ تھی۔ هذا ما عندی۔ فان يك صحيحا فمن الله والا فمنی ومن الشيطان، والله ورسوله بريان۔ جل جلاله وصلى الله تعالى عليه وسلم۔

خلاصۂ جواب

۱۔ بیع کے تحقق کے لیے "مال" کا وجود "رکن" کی حیثیت سے لازمی ہے۔

۲۔ "مال" وہی شے ہوگی جو مادی ہو، یا مادی سے متعلق ہو۔

۳۔ حق تعلی اور حقوق ادبیہ وتجاریہ مال نہیں ہیں۔

۴۔ حق تعلی کی بیع بڑے شہروں میں دو وجہ سے جائز ہے۔

(الف) اس کی بیع بڑے شہروں میں زندگی کی ناگزیر ضرورت بن چکی ہے۔

(ب) اس کی بیع کا بڑے شہروں میں عرف عام ہوچکا ہے۔

اور ضرورت وعرف دونوں اصل مذہب سے عدول کے قوی داعیہ ہیں۔

۵۔ حقوق ادبیہ وحقوق تجاریہ کی بیع کے سلسلے میں تعامل کا ثبوت فراہم ہوجائے تو جواز کا حکم ہوگا۔

۶۔ جو حقوق محض دفعِ ضرر کے لیے ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ یہی جمہور فقہاء کا مختار ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے اقوی۔

۷۔ حقوقِ اصلیہ سے دستبرداری کے عوض میں بھی مال لینا جائز ہے۔

مال کی حقیقت اور منافع کی مالیت

کا

مختصر جائزہ

از ———— مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی

مال کی حقیقت اور اس کی تعریف کے بارے میں پہلی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے کتاب وسنت میں مال کی کوئی متعین تعریف نہیں کی ہے بلکہ عربی زبان میں استعمال ہونے والے بہت سے الفاظ کی طرح کتاب وسنت میں لفظ مال کو بھی اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے جو مفہوم عربی زبان وادب میں مروج تھا، دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مال اصطلاحاتِ شرعیہ میں سے نہیں ہے، یعنی قرآن پاک اور احادیث نبویہ میں لفظ مال کو کسی ایسے مفہوم کے لیے مخصوص طور پر استعمال نہیں کیا گیا ہے جو اس کے لغوی مفہوم سے علاحدہ ہو، بلکہ نزول قرآن کے زمانہ میں مال جس معنی اور مفہوم میں استعمال ہوتا تھا کتاب وسنت میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

"مال" ایک ایسا لفظ ہے جس کا استعمال ہر انسان روزمرہ بار بار کرتا ہے اور اس کے ذہن میں اس کا ایک واضح تصور پایا جاتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مال بدیہی حقیقتوں میں سے ہے اور تمام بدیہی حقیقتوں کا مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ جب انھیں علمی اور فنی اصطلاحات کی زنجیروں میں جکڑ کر اصحابِ فن ایک خاص دائرہ میں محدود کرنا چاہتے ہیں تو وہ بدیہی حقیقت نظری معلوم ہونے لگتی ہے۔ سورج جو ایک واضح ترین بدیہی حقیقت ہے اور جس کا مشاہدہ ہر شخص روزانہ مسلسل کرتا ہے، اگر اس کی اصطلاحی اور فنی تعریف کا مسئلہ اٹھایا جائے تو شاید سب سے بڑا اختلافی مسئلہ بن جائے اور کسی بھی ایک تعریف پر اہل علم متفق نہ

ہوسکیں، کچھ اسی سے ملتا جلتا معاملہ "مال" کا بھی ہے، مال بھی اس دنیا کی ایک بدیہی حقیقت ہے، کمسن بچوں اور کم عقل انسانوں کے دماغوں میں بھی اس کا تصور موجود ہے، لیکن جب ہم مال کی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ کی زنجیروں میں اسیر کرنا چاہتے ہیں تو مختلف تعریفات سامنے آتی ہیں، اگر ہم لفظ "مال" کی لغوی حقیقت پر غور کریں تو اس سے اس مسئلہ کی گرہ کشائی ہوتی ہے. مال کی لغوی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے ۔" المال مایمیل الیہ الطبع" (مال وہ شے ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو) طبیعت کے میلان سے یہ مراد نہیں ہے کہ طبیعت میں اسے کھانے یا اسے استعمال کرلے کا رجحان پایا جاتا ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ انسانی طبیعت اپنے ذاتی استعمال کے لیے یا کسی بھی طور سے اس سے نفع حاصل ہونے کی امید کی بنا پر اس کی طرف راغب ہو اور اس پر اپنا قبضہ قائم کرنا چاہتی ہو، مثلاً بہت سی دوائیں اور بے مزہ چیزیں اس معنی میں تو انسان کو مرغوب نہیں ہیں کہ انسان ان کے استعمال کی طرف راغب ہو بلکہ اس اعتبار سے انسان کو ان سے سخت نفرت اور وحشت ہوتی ہے لیکن چونکہ انسان کو اس بات کی توقع ہوتی ہے کہ انھیں فروخت کرکے وہ قیمت حاصل کرسکتا ہے اور اس قیمت سے اپنی ضروریات اور مطلوبہ چیزیں مہیا کرسکتا ہے، اس لیے انسان ان تلخ اور بے مزہ دواؤں کو مال تصور کرکے اس کی حفاظت کرتا ہے اور اس پر اپنا قبضہ قائم رکھنا چاہتا ہے۔

بہرحال مال ہونے کے لیے میلانِ طبع کا پایا جانا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس سلسلہ میں ہر شخص کے انفرادی میلانِ طبع کا اعتبار ہوگا یا سماج کے عمومی میلانِ طبع کا یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص کے انفرادی میلانِ طبع کا اعتبار کیا جائے تو ہر انسان کے نزدیک مال کی فہرست دوسرے سے مختلف ہوگی، اس لیے علامہ شامی کا یہ بیان بہت ہی حقیقت پسندانہ معلوم ہوتا ہے کہ " المالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم" (مالیت تمام لوگوں کے مال بنانے سے یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے) علامہ شامی کے اس بیان میں بعض لوگوں سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک دو افراد جس چیز کو مال سمجھنے لگیں وہ مال ہو جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ سماج کے کسی مخصوص طبقے یا مخصوص گروہ کے مال بنانے سے بھی مالیت ثابت ہو جاتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے کا دارومدار تمام تر عرف پر ہے. یعنی پورا سماج یا سماج

کا کوئی مخصوص طبقہ جس چیز کو مال گردانتا ہو اور اس کی طرف میلانِ طبع رکھتا ہو وہ چیز مال کہلاتی ہے، مختلف مذاہب فقہیہ سے تعلق رکھنے والے فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات منکشف ہوتی ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں :

"لا یقع اسم المال الا علی مالہ قیمۃ یباع بھا و تلزم متلفہ وان قلت و مالا یطرحہ الناس" (الاشباہ والنظائر ص ۱۹۷)۔

مال ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کی قیمت ہو، قیمت کے بدلے اس کی فروختگی ہوتی ہو اور اسے تلف کرنے والے کے ذمہ قیمت لازم ہوتی ہو اگرچہ قیمت معمولی ہو اور جسے لوگ پھینکا نہ کرتے ہوں۔

علامہ شامیؒ ردالمحتار میں لکھتے ہیں :

"المراد بالمال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم" (ردالمحتار ج ۴، ص ۵۰۱)

مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اسے وقت ضرورت کے لیے اندوختہ کیا جا سکتا ہو، مالیت تمام لوگوں یا بعض افراد کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے۔

کسی بھی چیز کی طرف انسان کی طبیعت کا میلان اس کے منافع کی بنا پر ہوتا ہے، اس لیے جس چیز میں بھی منفعت پائی جاتی ہے اور اس منفعت کا ادراک انسانوں کو ہو جاتا ہے، اس کی طرف طبیعتوں کا میلان بھی ہو جاتا ہے، اشیاء دراصل اپنے منافع ہی کی وجہ سے انسانوں کو مطلوب ہوا کرتی ہیں، اس سلسلہ میں امام عزالدین بن عبدالسلام کا یہ جملہ بہت ہی فکر انگیز ہے "ان المنافع ھی المقصود الاظھر فی جمیع الاموال" (منافع ہی تمام اموال سے اصل مقصود ہوا کرتے ہیں) بہت سے فقہاء نے مالیت کا دارومدار ہی منفعت پر رکھا ہے، بعض فقہاء حنابلہ نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے "المال ما فیہ منفعۃ مباحۃ لغیر حاجۃ وضرورۃ" (الاقناع ۵۹/۲) اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ مالیت کا دارومدار سماج میں اس چیز کے مال قرار دیئے جانے پر ہے اور سماج میں مال قرار دیا جانا اس چیز کی منفعت کی بنا پر ہوتا ہے، جب معاشرہ کسی چیز میں منفعت محسوس کرتا ہے لوگوں میں اس کی طلب بڑھ جاتی ہے، اور لوگ اسے حاصل کرنے اور اپنے قبضہ میں لانے کے لیے سرمایہ خرچ کرتے ہیں، اس طرح اس چیز کی لین دین اور خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے۔

جب مالیت کا دارومدار عرف پر ٹھہرا تو یہ بات یقینی ہو گئی کہ مال کی فہرست ہر زمانہ اور

ہر ملک میں ایک دوسرے سے مختلف ہوسکتی ہے ایک زمانہ میں کوئی چیز غیر منفعت بخش تصور کی جاتی ہو، یا فراوانی کے ساتھ اس کے فراہم ہونے کی وجہ سے قیمت دے کر لوگ اسے خریدنے پر تیار نہیں ہوتے لیکن وہی چیز دوسرے وقت میں یا دوسرے ملک میں انتہائی قیمتی تصور کی جاتی ہے۔ اور روپیہ پیسہ دے کر اسے حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے مقابلہ کیا جاتا ہے، مثلاً قدیم زمانہ میں لکڑیاں اتنی فراوانی کے ساتھ مہیا تھیں کہ انسان جب چاہتا جس مقدار میں چاہتا لکڑیاں مہیا کرلیتا، لکڑی حاصل کرنے کے لیے نہ تو سرمایہ خرچ کرنے کی ضرورت تھی، اور نہ ہی لوگ معمولی قسم کی لکڑیاں ایک دوسرے کو مفت دینے میں بخل سے کام لیتے تھے، لیکن آج کل معمولی لکڑی انتہائی قیمتی ہوگئی ہے اور کوئی شخص مفت میں کسی کو لکڑی دینے پر آمادہ نہیں ہے۔ اسی طرح ابھی ماضی قریب تک مٹی کی خرید وفروخت کا تصور بھی کیا جانا ممکن نہیں تھا لیکن اب مٹی قیمتی مال تصور کی جاتی ہے اور لوگ بڑی بڑی رقمیں دے کر مختلف مقاصد سے مٹی حاصل کرتے ہیں، اس لیے آج کے عرف میں مٹی بھی گراں قیمت مال بن چکی ہے اس لیے مال کی کوئی ایسی فہرست تیار کرنا جو ہر ملک اور ہر زمانہ میں یکساں ہو ممکن نہیں۔

فقہاء احناف نے مال کی جو تعریفات کی ہیں ان کا جائزہ لینے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے یہاں حقیقت مال میں دو بنیادی عناصر شامل ہیں۔ (۱) اس چیز کی طرف میلانِ طبع کا پایا جانا اور اس کا قابلِ انتفاع ہونا۔ (۲) اس کا قابلِ ادخار ہونا، یعنی اس چیز کا اس حال میں ہونا کہ انسان وقت ضرورت کے لیے اسے ذخیرہ کرسکے، اور منتفع ہوسکے، فقہاء احناف کی مختلف تعریفات کو دیکھ کر مال کے یہ دو عناصر سمجھ میں آتے ہیں، صاحبِ کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھتے ہیں: "المال عند الفقهاء موجود يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع" (ج ۳، ص ۱۳۵۱)۔ (فقہاء کے نزدیک مال وہ موجود چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل ومنع (دینا نہ دینا) جاری ہو)۔ علامہ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: "المراد بالمال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة" (ردالمحتار ۴/۵۰۱) احناف کے نزدیک مال کے جو یہ دو عناصر بیان کیے گئے ہیں ان میں سے پہلا عنصر تو دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی تسلیم شدہ ہے، مالیت کے لیے اس چیز کا قابلِ انتفاع ہونا اور قابلِ انتفاع ہونے کی وجہ سے اس چیز کی طرف میلانِ طبع

کا پایا جانا تعبیر اور اصطلاح کے فرق کے ساتھ تمام فقہاء کے یہاں موجود ہے، لیکن جہاں تک دوسرے عنصر کا سوال ہے وہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک قابلِ ادخار ہونا مال کے لیے بنیادی شرط نہیں ہے بلکہ منافع بھی ان حضرات کے نزدیک بظاہر قابلِ ادخار نہ ہونے کے باوجود مال قرار دیئے جاتے ہیں، قابلِ ادخار ہونے کی شرط کی بنا پر فقہاء احناف کے نزدیک مال کے لیے عینیت یعنی اس کا مادی اور محسوس ہونے کی شرط پیدا ہوتی ہے، اسی شرط کی بنا پر فقہاء احناف منافع اور حقوق کو مال نہیں قرار دیتے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں غیر محسوس اور معنوی ہیں، اجارہ میں منافع کی جو بیع ہوتی ہے اسے بھی فقہاء احناف استحسان کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ قیاس کے اعتبار سے اسے جائز نہیں ہونا چاہیے چنانچہ ملک العلماء کاسانی لکھتے ہیں:

"فالاجارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابوبکر الاصم انها لا تجوز والقیاس ما قاله لان الاجارة بیع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا یحتمل البیع فلا یجوز اضافة البیع الی ما یوجد فی المستقبل کاضافة البیع الی اعیان توخذ فی المستقبل فاذا لا سبیل الی تجویزها باعتبار الحال ولا باعتبار المال فلا جواز لها رأساً لکنا استحسنا الجواز بالکتاب العزیز والسنة والاجماع" (۴/۱۷۳)۔

اجارہ عام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، ابو بکر اصم کے نزدیک جائز نہیں ہے، قیاس کا تقاضا وہی ہے جو ابو بکر اصم نے کہا ہے، کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع ہے اور منافع فی الحال معدوم ہیں اور معدوم چیز قابلِ بیع نہیں ہوتی اس لیے مستقبل میں جو منافع حاصل ہوں گے ان کی طرف بیع کی نسبت جائز نہیں ہونی چاہیے، جس طرح ان محسوس مادی اشیاء کی طرف بیع کی نسبت درست نہیں ہوتی جو آئندہ حاصل ہوں گی، اس لیے حال اور مآل کسی اعتبار سے منافع کی بیع کو جائز قرار دینے کی کوئی سبیل نہیں ہے لیکن ہم نے کتاب، سنت، اجماع کی بنا پر استحساناً اجارہ کو جائز کہا۔

مال کی حقیقت میں عینیت یعنی محسوس مادی چیز کا ہونا شامل ہے یا نہیں، یہ ہمیشہ سے ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے، اس سلسلہ میں کسی فریق کے پاس کتاب وسنت کے ایسے واضح دلائل نہیں ہیں جن کی بنا پر اس اختلاف کا قطعی فیصلہ ہو سکے، فقہاء احناف نے اس سلسلہ میں زیادہ تر عربی زبان کے استعمالات سے استدلال کیا ہے، لیکن اہلِ لغت کی تصریحات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کے یہاں بھی اس باب میں اختلاف

پایا جاتا ہے، اس لیے میرا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ پر ہمیں فقہ حنفی کی روشنی میں ایک دوسرے زاویۂ نظر سے غور و خوض کرنا چاہیے. حقوق و منافع کا مال اور قابلِ بیع ہونا ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے اس کا شمار منصوص فیہ مسائل میں نہیں ہے، اور مجتہد فیہ مسائل میں فقہاء احناف کے نزدیک عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوتی ہے، یعنی اگر عرف کا مقابلہ قیاس سے ہو تو قیاس کو ترک کر کے عرف کو اختیار کیا جائے گا. حتیٰ کہ علامہ شامیؒ نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ظاہر روایت کو ترک کر دیا جائے گا.

"اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الاول واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف اهله او لحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه اولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام، ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناءً على ما كان في زمنه لعلمهم بانه لو كان في زمانهم لقال بما قالوا به اخذاً من قواعد مذهبه. (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۳)۔

فقہی مسائل یا تو صریح نص (قرآن و سنت) سے ثابت ہوں گے، یہ پہلی صورت ہے یا فقہی مسائل قیاس و اجتہاد سے ثابت ہوں گے، اس دوسری قسم کے مسائل میں سے بہت سے مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے، اگر وہ مجتہد اس نئے عرف کے زمانہ میں موجود ہوتا تو اس کی رائے اپنی رائے کے برخلاف ہوتی، اسی لیے فقہاء نے اجتہاد کی ایک شرط یہ بتائی ہے کہ انسان لوگوں کی عادات کی واقفیت رکھتا ہو، کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، اس لیے کہ اس زمانہ کے لوگوں کا عرف تبدیل ہو چکا ہوتا ہے یا کوئی "ضرورت" پیدا ہو جاتی ہے یا اس دور کے لوگوں میں بگاڑ آچکا ہوتا ہے اور پہلا حکم باقی رکھنے میں لوگوں کے لیے مشقت اور ضرر لازم آتا ہے اور شریعت کے ان قواعد کی مخالفت ہوتی ہے جو تخفیف و تیسیر اور دفعِ ضرر

وفساد پر مبنی ہیں تاکہ دنیا کا نظام کامل صورت میں اور مستحکم طور پر باقی رہے۔ اسی لیے آپ دیکھیں گے کہ مسلکِ حنفی کے فقہاء نے بہت سے مسائل میں مسلک حنفی کے قواعد کی روشنی میں امام صاحب کی تصریحات سے اختلاف کیا ہے کیونکہ امام ومجتہد نے اپنے دور کے عرف کی بنیاد پر وہ احکام بیان کیے تھے۔ لہٰذا امام صاحب اگر اِس زمانہ میں ہوتے تو وہی بات فرماتے جو بعد کے فقہاء نے کہی ہے۔

فقہ حنفی کے اس اصول کے اعتبار سے میرا خیال یہ ہے کہ جن منافع اور حقوق کو پورا سماج یا سماج کا کوئی خاص حصہ دولت تصور کر کے اس کا لین دین کرتا ہے اور معاشرہ میں اس کی خرید وفروخت کا رواج ہے اسے مال قرار دے کر خرید وفروخت اور دستبرداری کے قابل قرار دینا چاہیے، بشرطیکہ اسمیں نہ تو کھلا ہوا استحصال ہو، نہ جہالت مفضی الی النزاع ہو اور نہ ہی غرر پایا جاتا ہو۔

ان تفصیلات کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت کی شرط لازمی شرط نہیں ہے، اگر عرف میں کسی غیر مادی چیز یا منفعت کو مال گردانا جاتا ہے اور بالمعاوضہ اس کا لین دین معاشرہ میں رائج ہو تو اگر اس میں دوسرے شرعی مفاسد نہ ہوں تو اسے مال قرار دے کر شرعاً اس کی بیع جائز قرار دی جانی چاہیے۔ جہاں تک مال کے لیے قابلِ ذخیرہ ہونے کی شرط کا تعلق ہے، اسے فقہاء احناف کے نزدیک شرط قرار دیا جانا اسی بنیاد پر ہے کہ خریدار کے لیے اس پر قبضہ کرنا اور اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو سکے، لہٰذا اس شرط کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اشیاء کے قابلِ ذخیرہ ہونے کا مطلب اس کی اپنی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے لیا جائے گا۔ قابلِ ذخیرہ ہونے کی کوئی مخصوص صورت متعین نہیں ہے، بلکہ عرف میں اس چیز کے ذخیرہ کرنے کا جو طریقہ مروج ہو اسی کا اعتبار ہوگا، عہدِ حاضر کے سائنسی ترقیات کی بنا پر بہت سی وہ چیزیں اور بہت سے وہ منافع اور حقوق جو زمانۂ ماضی میں ذخیرہ کرنے کے قابل نہیں تھے اور ان پر قبض ودخل کا تصور بھی ذہنوں میں نہیں آتا تھا وہ اس دور میں قابلِ ذخیرہ ہو گئے ہیں، اس دور میں جس چیز کو ادبی حقوق یا حق ایجاد واختراع کہا جاتا ہے وہ سب کے سب کسی نہ کسی شکل میں قابلِ ذخیرہ ہو گئے ہیں۔ اس لیے باقاعدہ ان کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور انھیں انتہائی قیمتی مال تصور کیا جاتا ہے۔

مال کی حقیقت اور بیع حقوق کا مسئلہ

از ـــــــــــــــ مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی مظفرپوری رکن مجمع الفقہ الاسلامی الہند

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا ومولانا محمد وعلی آلہ واصحابہ اجمعین، امابعد:

فقہ اسلامی اپنے وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے تمام شعبہائے حیات کو شامل اور حاوی ہے، حیات انسانی کا کوئی ایسا گوشہ نہیں ہے جس میں انسانیت کی رہنمائی کیلئے اسلام کی ہدایات موجود نہ ہوں، عبادات ہوں یا معاملات، اخلاقیات ہوں یا سماجیات، اقتصادیات ہوں یا معاشیات، ہر میدان ہر شعبہ میں فقہ اسلامی انسانوں کی قیادت وسیادت کے فرائض انجام دیتے ہوئے نظر آتی ہے۔

فقہ اسلامی کا کمال یہ بھی ہے کہ وہ ہر زمانہ، ہر وقت اور ہر مکان اور حالات میں یکساں طور پر انسانیت کی رہنمائی کرتی ہے۔ زمانہ کی برق رفتاری اور بدلتے ہوئے حالات میں بھی اس کی قیادت برقرار رہتی ہے۔

زمانۂ نبوت ورسالت میں جیسے جیسے حالات وواقعات پیش آتے، اسی کے مطابق خداوند کی طرف سے احکام نازل کردیے جاتے، اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احکام کی تعبیر وتشریح بیان فرما دیتے۔ فقہ اسلامی کو سب سے پہلی سرپرستی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حاصل رہی اور آپ بذات خود اس کے بال وپر سنوارنے میں مشغول رہے، آپؐ کے وصال کے بعد فقہائے صحابہ فقہ اسلامی کے سرپرست قرار پائے۔ صحابہ کے حالات کی ورق گردانی سے واضح ہوتا ہے کہ جب ان کے سامنے کوئی نیا واقعہ رونما ہوتا جس کا صراحۃً تذکرہ قرآن وحدیث میں نہ ہوتا تو فقہائے صحابہ قرآن وحدیث کے اصول وضوابط کی روشنی میں اس خاص واقعہ اور جزئیہ کی تطبیق کرتے، صحابہ کے بعد فقہائے تابعین حوادث الفتاوی، نئی نئی جزئیات کی تطبیق اصولِ اسلام کی روشنی میں کرتے رہے، فقہ اسلامی کے گیسوئے دراز کے سنوارنے اور جدید مسائل کے حل کے لیے امام الائمہ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت علیہ الرحمہ

نے اپنے زمانہ کے فقہار، تابعین، محدثین عظام، ماہرین لغت اور ادبا پر مشتمل ایک کمیٹی کی تشکیل دی تھی جس کے شرکار کی تعداد دانسیٔ بتائی جاتی ہے۔

موجودہ دور میں سائنس وٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی، نئی نئی ایجادات واختراعات نے لامحدود مسائل پیدا کردیئے ہیں جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں تھا۔ وقت اور بدلتے ہوئے حالات کا تقاضہ یہ ہے کہ علما وفقہار سرجوڑ کر بیٹھیں اور بدلتے ہوئے حالات میں فقہ اسلامی کی تطبیق وتشکیل کا فریضہ انجام دیکر امت مسلمہ کو موجودہ بحران سے نجات دیں۔ اسی کی ایک کامیاب کوشش موجودہ فقہی سمینار ہے جس میں نت نئے مسائل واختراعات کا شرعی حل تلاش کرنے کے لیے علمار، فقہار اور دانشور حضرات ایک ساتھ بیٹھ کر غور وخوض کرتے ہیں۔ خدا کرے یہ طریقہ تا دیر قائم رہے اور امت مسلمہ اس سے فیضیاب ہوتی رہے۔

اِس تیسرے فقہی سمینار میں ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ:

تبادلہ اور خرید وفروخت کی حقیقتِ شرعی وعرفی کیا ہے؟ مال کسے کہا جاتا ہے؟ مال کا اطلاق صرف مادی اشیار اور اعیان پر ہوتا ہے یا مال حقوق ومنافع کو بھی شامل ہے، خرید وفروخت صرف مادی اشیار کی ہوسکتی ہے یا حقوق ومنافع کی بیع بھی درست ہے، کیا یہ ممکن ہے کہ ایک شیٔ ماضی میں "متقوم" اور "مال" نہ سمجھی جاتی رہی ہو، مگر اس دور میں وہی شیٔ متقوم اور مال ہو۔ یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہورہے ہیں۔ ان سوالات کو اپنی فکرونظر کا مرکز بنانے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم بیع کی حقیقت اور مال کی اصلیت پر غائرانہ نظر ڈالیں۔

بیع کی لغوی تحقیق

لغت میں ایک شیٔ سے دوسری شیٔ کے تبادلہ کو "بیع" کہا جاتا ہے، چاہے مال کا تبادلہ مال سے ہو یا غیر مال سے۔ عبداللہ بن محمود الموصلی الحنفی (م ۶۸۳ھ) نے بیع کی لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"البیع فی اللغۃ: مطلق المبادلۃ، وکذالک الشراء، سواء کانت فی مال او غیرہ"[1]

درمختار میں ہے: ھو لغۃ: مقابلۃ شئی بشئی مالاً اولا۔[2] اور درالمنتقی میں لکھا ہے:۔

"تملیک شئی بشئی سواء کان مالاً اولا"[3] یعنی ایک چیز کے ذریعہ دوسری چیز کا مالک بنانا لغۃً

---

[1] الاختیار لتعلیل المختار ۲/۳۔ (۲) درمختار علی ہامش رد المحتار ۴/۵۰۲ط: دارالفکر۔ (۳) درالمنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۲/۳

بیع ہے چاہے یہ تملیک مال کی ہو یا غیر مال کی۔ علامہ ابن الہمام نے فخر الاسلام کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔
"لغت میں مبادلۃ المال بالمال کو" بیع کہا جاتا ہے (۱) المجموع شرح المہذب للنووی میں" مقابلۃ المال بالمال" "کولغۃً مال قرار دیا ہے"۔ (۲) ابن شہاب الرملی نے" مقابلۃ شیئ بشیئ" "کولغۃً مال کہا ہے"۔ (۳) بیع کی لغوی حقیقت میں بھی علماء مختلف الخیال ہیں، جیسا کہ اوپر گزرا۔ بعض علماء مطلق" تبادلہ" کو لغۃً بیع کہتے ہیں۔ چاہے مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہو، یا غیر مال کے ساتھ۔ اور بعض علماء تبادلہ کو مال کے ساتھ خاص کرتے ہیں یعنی اگر ایک مال دے کر دوسرے مال کا تبادلہ کیا جاتے (مبیع اور ثمن دونوں مال ہوں) تو اسے لغوی اعتبار سے بیع کہا جائے گا۔ اگر غیر مال کا تبادلہ کیا جائے تو اسے بیع نہیں کہا جاتے گا۔

بیع کی شرعی حقیقت

بیع کی لغوی حقیقت ہی کی طرح بیع کی شرعی اور اصطلاحی حقیقت کے بارے میں بھی علماء کی آراء اور ان کے اقوال مختلف ہیں، ایک ہی مسلک کے علماء کے درمیان بھی بیع کی حقیقت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

بیع کی حقیقت کے بارے میں حنفی نقطۂ نظر

(۱) بعض فقہائے احناف نے بیع کی تعریف میں" شیئ مرغوب فیہ" کا ذکر کیا ہے، یعنی ان حضرات کے نزدیک" شیئ مرغوب فیہ" کے ذریعہ" شیئ مرغوب فیہ" کے تبادلہ کا نام بیع ہے صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی اور صاحب درمختار علاء الدین حصکفی سے بیع کی یہی تعریف منقول ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:
" وشرعاً مبادلۃ شئ مرغوب فیہ بمثلہ علی وجہ مفید (۴) شیئ مرغوب فیہ کا شیئ مرغوب فیہ کے ذریعہ مفید طریقہ پر تبادلہ کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے۔ علامہ کاسانی سے بیع کی تعریف میں یہ الفاظ منقول ہیں:

---

(۱) فتح القدیر ۵/۴۵۵ ط: میمینہ مصر، (۲) المجموع ۹/۱۴۹ ط: دار الفکر، (۳) نہایۃ المحتاج ۳/۳۶۱
(۴) درمختار علی ہامش ردالمحتار ۴/۵۰۲

"وھی مبادلۃ شئی مرغوب بشئی مرغوب"(۱) شئی مرغوب کے ذریعہ شئی مرغوب کا تبادلہ بیع ہے"۔ شئی مرغوب سے کیا مراد ہے؟ . . . بیع کی تعریف میں سب سے پہلے علامہ کاسانی ہی نے "شئی مرغوب" کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کی تقلید میں صاحب درمختار نے اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔ دیگر علماء احناف نے شئی مرغوب فیہ کے تبادلہ کے بجائے "مبادلۃ المال بالمال" کو بیع قرار دیا ہے۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا علامہ کاسانی اور صاحب درمختار کے نزدیک بیع میں مال کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ شئی جو مرغوب فیہ ہو' اس کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں بیع کی تعریف حقوق و منافع کو بھی شامل ہوگی، مگر ایسا نہیں ہے۔ جن حضرات نے بیع کی تعریف "مبادلۃ شئی مرغوب بشئی مرغوب" کے ذریعہ کی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بھی "شئی مرغوب" سے مراد مال ہی ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی جن سے مذکورہ بالا تعریف منقول ہے۔ بدائع الصنائع ہی میں شرائط معقود علیہ کے ذیل میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

لان البیع مبادلۃ المال بالمال (۲)

اسی طرح صاحب درمختار نے شرح ملتقی الابحر میں صراحت کی ہے کہ "شئی مرغوب" سے مراد مال ہے (۳) اور علامہ ابن عابدین شامی نے صاحب درمختار کے قول "مرغوب فیہ" کے تحت لکھا ہے۔

"ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال" (۴)

لیکن ان حضرات کے نزدیک شئی مرغوب سے مال مراد ہے۔ لہذا یہ تعریف ان فقہا کی تعریف کے موافق ہوگئی جنہوں نے بیع کی تعریف میں مال کی شرط لگائی ہے۔

مذکورہ بالا تعریف پر نقد

مذکورہ بالا تعریف میں شئی مرغوب فیہ کے ذریعہ شئی مرغوب فیہ کے تبادلہ کو شرعاً بیع قرار دیا گیا ہے اور "مرغوب فیہ" سے مراد وہ شئی ہے جس کی طرف کل یا بعض لوگوں کا میلان قلب اور ان کی رغبت ہو۔ خواہ وہ شئی شرعاً مباح الانتفاع ہو یا نہ ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کے ہاتھ خمر (شراب) کی بیع کرے تو اسے جائز ہونا چاہیئے کیونکہ بہرحال' خمر' شئی مرغوب فیہ ہے۔ ایک طبقہ کا اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۹۸/۶ ط: مطبعۃ الامام قاہرہ۔ (۲) بحوالہ بالا ۳۰۰۰/۶۔ (۳) عربی مقالہ مولانا محمد تقی عثمانی صد ۱۵ (۴) ردالمحتار ۵۰۲/۴

کی طرف میلانِ قلب ہے۔ مگر اس کے باوجود فقہا اس کی تصریح کرتے ہیں کہ "خمر" مال نہیں ہے۔ اگر اس کی بیع کسی مسلمان کے ہاتھ کی گئی تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ السید احمد الطحطاوی صاحب درمختار کی تعریف (مبادلۃ شئ مرغوب فیہ بمثلہ) پر نقض کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"ویرد علیٰ ھٰذا التعریف بیع الخمر من متعاطیہ المسلم وقد صرح فی المحیط انہ لیس بمال وانہ لا ینعقد علیہ العقد" اور صاحب کنز کی تعریف کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے۔

"فالاولیٰ ما ذکرہٗ حافظ الدین فی الکنز من قولہ: ھو مبادلۃ المال بالمال بالتراضی

(۲) بعض فقہا نے "تملیک المال بالمال" کو شرعاً بیع قرار دیا ہے۔ صاحب دار المنتقی اور صاحب مجمع الانہر کی یہی رائے ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بیع کی تعریف میں "تراضی" کی قید ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب دار المنتقی نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"وشرعاً (مبادلۃ مال) ای تملیک المال کما فی الدرایۃ (بمال)"[۲] یعنی مال کے ذریعہ مال کی تملیک کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے۔ اسی طرح مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں بھی۔ (مبادلہ مال بمال) کو شرعاً بیع قرار دیا ہے۔[۳]

(۳) تراضی کی قید

علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر، صاحب کفایہ، صاحب شرح عنایہ اور صاحب کنز نے بیع کی تعریف میں "مبادلۃ المال بالمال" کے ساتھ "تراضی" کی قید بھی لگائی ہے۔ چنانچہ صاحب شرح عنایہ نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"والبیع فی اللغۃ: تملیک المال بالمال وزید علیہ فی الشرع فقیل ھو: مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بطریق الاکتساب"[۴] بیع لغت میں تملیک المال بالمال کا نام ہے۔ اور شریعت میں اس پر اضافہ کرکے کہا گیا کہ "رضامندی کے ساتھ بطریق اکتساب مال کا تبادلہ مال کے ذریعہ بیع ہے۔

اور صاحب کفایہ نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"البیع: مبادلۃ المال بالمال بالتراضی (۵)

۱۔ حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/۳ (۲) در المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۲/۲ (۳) مجمع الانہر ۲/۲ (۴) شرح عنایہ علیٰ ہامش فتح القدیر ۵/۴۵۴۔ ۴۵۵۔ (۵) کفایہ مع فتح القدیر ۵/۴۵۴

محقق ابن الہمام کہتے ہیں کہ باعتبار لغت بھی بیع کی تعریف میں "تراضی" کی قید ملحوظ ہے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ زید نے اپنے غلام کو فروخت کیا تو باعتبار لغت وعرف بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس نے اپنی رضامندی سے غلام کا "ثمن" سے تبادلہ کیا ہے۔ غصب کے ذریعہ کسی کے مال کو لینے اور کسی شخص کو بغیر رضامندی کے کوئی چیز دینے کو اہل لغت "بیع" سے تعبیر نہیں کرتے ہیں۔

" والذی یظھر ان التراضی لابد منه ایضاً لغةً فانه لا یفھم من " باعه " وباع زید عبده الا انه استبدل به بالتراضی ، وان الاخذ غصبا واعطاء شئ آخر من غیر تراض لا یقول فیه اھل اللغة باعه ". (۱)

شارح کنز علامہ فخر الدین الزیلعی کا خیال ہے کہ بیع کی تعریف میں " تراضی " کی قید کا لحاظ ضروری ہے اور تراضی کی قید کے ساتھ بیع کا مقید ہونا خود آیت قرآنی : الا ان تکون تجارة عن تراض " سے ثابت ہے۔ چنانچہ علامہ زیلعی صاحب کنز کی عبارت (مبادلة المال بالمال بالتراضی) کے تحت قمطراز ہیں۔

" ھذا فی الشرع و فی اللغة ھو مطلق المبادلة من غیر تقیید بالتراضی ، وکونه مقیداً به ثبت شرعاً لقوله تعالیٰ : الا ان تکون تجارة عن تراض " (۲)

بیع کی راجح تعریف

(۴) راقم الحروف کے نزدیک بیع کی مذکورہ بالا جملہ تعریفات جامع اور مانع نہیں ہیں۔ یہ تمام تعریفات ہر قسم کے مال کو شامل وعام ہیں۔ چاہے وہ شرعاً مباح الانتفاع ہو یا نہ ہو اور چاہے وہ مال متقوم ہو یا غیر متقوم — نیز ان تعریفات کی رو سے ایک ذمی (دارالاسلام کا غیر مسلم باشندہ) کے لیے مسلمان سے خمر کی بیع درست قرار پائے گی۔ حالانکہ شریعت اسلامی صرف ان ہی اموال کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتی ہے جو متقوم اور شرعاً مباح الانتفاع ہیں۔ ان تعریفات کے مقابلہ میں "صاحب الاختیار لتعلیل المختار" کی تعریف زیادہ جامع اور ہر قسم کے نقص واعتراض سے محفوظ ہے۔

چنانچہ بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" مبادلة المال المتقوم بالمال المتقوم تملیکاً وتملکاً "۔ (۳)

۱۔ فتح القدیر ۵/۴۵۵

۲۔ تبیین الحقائق ۴/۲ ط: مکتبہ امدادیہ ملتان

۳۔ الاختیار لتعلیل المختار لابن محمود الموصلی ۲/۲

کیا بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری ہے : ــــ

بیع کی مذکورہ بالا تعریف فقہائے حنفیہ سے منقول ہیں ــــ یہ حضرات بیع کی تعریف میں مال کی شرط کو ضروری اور جوہری قرار دیتے ہیں ــــ اور انہیں چیزوں کی خرید و فروخت کے جواز کے قائل ہیں جو شرعاً "مال ہیں غیر اموال کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی درمختار کی عبارت "مرغوب فیہ" کے تحت لکھا ہے۔

"ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس، وھو المال، ولھذا احترز بہ الشارح عن التراب والمیتۃ والدم فانھا لیست بمال۔"[1]

یعنی مرغوب فیہ سے مراد وہ شی ہے جس کی طرف نفس کی رغبت ہو اور وہ مال ہے اور اسی وجہ سے شارح نے تراب (مٹی) میتۃ (مردار) دم (خون) سے احتراز کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں۔ اور درمختار میں ہے :۔

"خرج غیر مرغوب کتراب ومیتۃ ودم۔"[2] یعنی مرغوب فیہ کی قید سے غیر مرغوب مثلاً مٹی مردار اور خون نکل گیا۔ نیز حنفیہ کے نزدیک مال صرف اعیان اور مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ بھی بیع کی تعریف میں "مال" کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مگر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال عام ہے اعیان ومنافع کو۔ شافعیہ کے نزدیک بیع کی تعریف "بیع منفعت علی سبیل التابید" کو بھی شامل ہے۔ اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی بیع اعیان ومنافع دونوں کے تبادلہ کا نام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ابن عرفہ کی تعریف کے مطابق بیع صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے۔ منافع کو شامل نہیں ہے البتہ بعض حقوق ومنافع کی بیع کا جواز مالکیہ سے ثابت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مسلک اس سلسلہ میں حسب ذیل ہے۔

بیع کی حقیقت کے بارے میں شافعیہ کا نقطۂ نظر : ــــ

شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ نووی نے "المجموع شرح المہذب" میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"واما حقیقۃ البیع فی اللغۃ فھو مقابلۃ المال بالمال او نحوہ تملیکا"[3] یعنی لغت میں "تبادلۂ مال بالمال"

۱۔ ردالمحتار ۴/۵۰۲

۲۔ درالمختار علی ہامش الطحطاوی ۳/۳ ط : دارالمعرفہ بیروت

۳ المجموع شرح المہذب للنووی ۹/۱۴۹ ط دارالفکر

کو بیع کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں تبادلہ مال بالمال یا اس کے مثل کے تبادلہ کو تملیکا" بیع کہا جاتا ہے۔ اس تعریف میں "نحوہ" کا لفظ غیر مال مثلاً منفعت اور حق وغیرہ کو شامل ہے۔

ابن شہاب الرملی نے بیع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:۔

"هو لغة مقابلة شئ بشئ وشرعا عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتی لاستفادة ملك عين او منفعة موبدة" (۱) لغت میں ایک شئ کے تبادلہ کو دوسری شئ کے ذریعہ بیع کہتے ہیں اور شرعاً بیع ایسا عقد ہے جو (آنے والی شرطوں کے ساتھ) تبادلہ مال بالمال کو شامل ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ملک عین یا منفعت موبدہ سے استفادہ کیا جائے (یعنی اگر مادی اور عینی شئ شے سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت میں اس عین پر بیع کے ذریعہ ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اگر منفعت موبدہ کی بیع کی جائے تو اس پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس ملکیت کے نتیجہ میں اس سے استفادہ وانتفاع کا حق حاصل ہوتا ہے۔

علامہ شربینی خطیب نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:۔

"عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين او منفعة على التابيد" (۲)

یعنی بیع ایک ایسے مالی معاوضہ کا نام ہے جو ملک عین یا منفعت علی التابید کا فائدہ دیتا ہے۔ مذکورہ بالا تعریفات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ شافعیہ کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں مال کی قید ذکر کی گئی ہے مگر ان حضرات کے نزدیک مال صرف مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعیان ومنافع دونوں کو شامل ہے ــــ اس لیے ان کے نزدیک جیسے مادی اشیاء کی بیع درست ہے حقوق ومنافع کی بیع بھی درست ہے:۔

حنابلہ کا نقطہ نظر:ــــ

حنابلہ کے نزدیک بھی بیع کی تعریف تبادلہ عین بالعین اور تبادلہ منفعت موبدہ کو شامل ہے چنانچہ فقہ حنبلی کے ترجمان امام علاؤالدین المرداوی الحنبلی نے "الانصاف" میں بیع کی مختلف تعریفات ذکر کرنے اور ہر ایک پر نقض وارد کرنے کے بعد لکھا ہے:۔

۱۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳/۳۶۱ ط: المکتبۃ الاسلامیہ مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ بیع الحقوق المجردہ میں بیع کی مذکورہ بالا تعریف ابن حجر ہیتمی سے بھی نقل کی ہے۔

۲۔ مغنی المحتاج للشربینی ۲/۲، بحوالہ عربی مقالہ مولانا محمد تقی عثمانی

"وقال في الوجيز: هو عبارة عن تمليك عين مالية او منفعة مباحة على التابيد بعوض مالی"(۱)
یعنی عوض مالی کے ذریعہ عین مالی یا منفعت مباحہ علی التابید کی تملیک کا نام بیع ہے۔

مالکیہ کا نقطہ نظر:۔

مالکیہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوتے ابن عرفہ نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:۔
"عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة" (۲)
یعنی بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو نہ منافع پر واقع ہوتا ہے اور نہ متعہ لذت پر۔ اس تعریف کی رو سے منافع اور نکاح بیع کی تعریف سے خارج قرار پائیں گے۔ اور اس تعریف کے لحاظ سے بیع صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہوگی۔ مگر مالکیہ کی بعض فروع سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک بعض حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے، مثلاً حق تعلی' دیوار پر لکڑی گاڑنے کا حق (۳)

مال کی حقیقت

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ بیع کی تعریف میں تقریباً ہر مسلک کے علماء وفقہاء نے "مال" کی قید لگائی ہے۔ مگر اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود مال کی شرعاً وعرفاً کیا حقیقت ہے۔ کیا مال مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص ہے یا اعیان ومنافع دونوں کو شامل ہے؟ کیا مال کی تحدید عرف ولغت اور شریعت نے کر دی ہے یا اس کا مدار عرف ورواج پر ہے۔ یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شئ کسی دور میں ذریعہ تمول نہ رہی ہو اور نہ اس کی کوئی ضرورت وحاجت رہی ہو مگر اس دور میں وہی شئ ضروری ہوگئی اور لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول بھی بن گئی تو کیا اسے مال کا درجہ دیا جائے گا اور اس کے ساتھ مال جیسا سلوک کیا جاتے گا؟ یہ اور اسطرح کے بہت سے سوالات اس دور میں ابھر رہے ہیں ۔۔۔ ان سوالات پر غور وخوض کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم دیکھیں کہ لغت اور شریعت اسلامی نے مال کی حقیقت کیا بیان کی ہے اور کن چیزوں کو مال قرار دیا ہے۔

۱۔ الانصاف للمرداوی ۲۶۰/۴ط: دار احیاء التراث العربی بیروت، نیز دیکھئے: نیل المارب بشرح دلیل الطالب للشیخ عبد القادر ابن عمر الشیبانی الحنبلی ۸۲/۱ط: مطبعہ خیریہ ۱۳۲۴ھ (۲) شرح مختصر الشیخ خلیل ۳/۲
۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۴/۳

مال کی لغوی تحقیق

سب سے پہلے ہم جب لغت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ لغت میں مال ہر وہ شی ہے جس کا انسان مالک بنے، اس سلسلہ میں ابن منظور کا بیان بڑی وقعت رکھتا ہے۔ موصوف اپنی معرکۃ الآراء تصنیف "لسان العرب" میں مال کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کرتے ہوتے لکھتے ہیں:۔

"المال معروف، ما ملکته من جمیع الاشیاء" اور علامہ ابن الاثیر کے حوالہ سے لکھا ہے:۔

"المال فی الاصل ما یملك من الذهب والفضة ثم اطلق علی کل ما یقتنی ویملك من الاعیان واکثر ما یطلق المال عند العرب علی الابل لانها کانت اکثر اموالهم۔" (۱)

مال اصل میں سونا اور چاندی ہے جس کا انسان مالک بنے۔ پھر اس کا اطلاق ہر اس شئ پر ہونے لگا، جسے انسان محفوظ کرتا ہے اور جس کا انسان مادی اشیاء میں سے مالک بنتا ہے۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا اطلاق زیادہ تر اونٹوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے اموال کا زیادہ تر حصہ اونٹوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔

علامہ راغب اصفہانی صاحب مفردات القرآن نے مال کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوتے لکھا ہے

"مال کو مال اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک شخص کے پاس سے دوسرے شخص کی طرف مائل اور منتقل ہوتا رہتا ہے اور ایک کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں جاتا رہتا ہے۔ (۲)

علامہ یوسف القرضاوی مال کی لغوی حقیقت پر محققانہ بحث کرتے ہوتے قمطراز ہیں:۔

"مال اہل عرب کے نزدیک جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے جمع کرنے اور مالک بننے کی طرف انسان کی رغبت ہو۔ لہذا اونٹ مال ہے۔ بکری مال ہے۔ جائداد مال ہے۔ سونا اور چاندی مال ہے اور اسی بنیاد پر معاجم عربیہ قاموس اور لسان العرب میں کہا گیا ہے کہ: مال ہر وہ شی ہے جس کا تو مالک بنے۔ اور ابن الاثیر نے کہا ہے کہ اصل میں مال سونے چاندی کا وہ حصہ ہے جس کا انسان مالک بنے پھر اس کا اطلاق ہر اس مادی اور عینی شئ پر ہونے لگا جسے انسان جمع کرتا ہے اور اس کا مالک بنتا ہے۔" (۳)

۱۔ لسان العرب لابن منظور ۶/۴۳۰۰، ط: دار المعارف

۲۔ المفردات فی غریب القرآن ص۴۷۸

۳۔ فقہ الزکاۃ: یوسف القرضاوی ۱/۱۲۴

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے "مال" کی لغوی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے :۔

"مال لغت میں ہر وہ چیز ہے جسے بالفعل انسان محفوظ اور جمع کرتا ہے چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو یا منافع کے قبیل سے ۔ جیسے سونا، چاندی، جانور، پودا ۔ یا منافع اشیاء جیسے رکوب (سواری کرنا)لبس (پہننا) سکنی (رہائش اختیار کرنا)لیکن وہ چیزیں جنھیں انسان محفوظ نہیں کرتا ہے ان پر لغوی اعتبار سے مال کا اطلاق نہیں ہوتا ہے ۔ جیسے فضا میں پرواز کرنے والا پرندہ ۔ پانی کی مچھلی، جنگلات کے درخت اور وہ معادن جو زمین کے اندر ہیں ۔ یہ سب مال نہیں ہیں ۔ (۱)

علامہ قرطبی (م ۶۷۱ھ) : نے ابوعمر کے حوالہ سے مال کی لغوی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے :۔

"والمعروف من كلام العرب: ان كل ما تمول وتملك هو مال لقوله عليه السلام: يقول ابن آدم مالي مالي وانما له ما اكل فافنى اولبس فابلى اوتصدق فامضى" (۲)

کلام عرب میں معروف یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ذریعہ تمول و ملکیت ہو مال ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے آپؐ نے فرمایا! ابن آدم کہتا ہے میرا مال، میرا مال ۔ حالانکہ اس کے لیے صرف وہ حصہ ہے جو اس نے کھاکر ختم کر دیا اور پہن کر بوسیدہ کر دیا یا جسے اس نے راہ خدا میں صدقہ کر دیا ۔

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اہل لغت مال کا اطلاق اعیان ومنافع دونوں پر کرتے ہیں یعنی لغت میں مادی اشیاء مثلاً سونا، چاندی، جانور اور منافع اشیاء مثلاً رکوب، سکنی سب کو "مال" کہا جاتا ہے ۔

مال کی حقیقت میں علماء کا اختلاف

بیع ہی کی طرح مال کی شرعی تحدید و تعریف میں علماء کی آراء اور ان کے اقوال مختلف ہیں ۔ بعض تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال اعیان ومنافع دونوں کو شامل ہے ۔ اور بعض سے پتہ چلتا ہے کہ مال اعیان کے ساتھ خاص ہے ۔ حنفیہ نے جو مال کی تعریف کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مال کا اطلاق صرف اعیان پر ہوتا ہے ۔ اس طرح مال کی حقیقت کے بارے میں دو نقطہ نظر پایا جاتا ہے ایک حنفیہ کا اور دوسرا ائمہ ثلاثہ کا ۔ میں اولاً فقہائے احناف کا نقطہ نظر پیش کرتا ہوں پھر دوسرے نقطہ نظر پر بحث کروں گا ۔

۱۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۰ ط: دار الفکر

۲۔ الجامع لاحکام القرآن ص ۴۳۵، بحوالہ اقتصادیات النقود فی اطار الفکر الاسلامی لابی بکر الصدیق عمر متولی وشوقی اسماعیل ص ۱۳ ط: مکتبہ وہبہ قاہرہ

حنفیہ کا نقطۂ نظر

مال کی تعریف میں خود حنفی علماء و فقہا کے اقوال بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں:۔
علامہ ابن نجیم مصری (م ۹۷۰ھ) مال کی شرعی و لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔
"والمال فی اللغة: ما ملکته من شیٔ، والجمع اموال کذا فی القاموس، وفی کشف الکبیر المال مایمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة، والمالیة انما تثبت بتمول الناس کافة اوبتقوم البعض۔" (۱)
مال باعتبار لغت ہر وہ شئ ہے جس کا تو مالک بنے اور مال کی جمع اموال ہے۔ قاموس میں اسی طرح ہے۔ اور کشف الکبیر میں لکھا ہے کہ مال ہر وہ شئ ہے جس کی طرف میلان طبع ہو اور وقت حاجت کے لیے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت کل یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے۔
علامہ ابن عابدین شامی سے بھی مال کی تعریف میں یہی الفاظ منقول ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔
"المراد بالمال مایمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة والمالیة تثبت بتمول الناس کافة اوبعضهم۔" (۲)
وہبۃ الزحیلی نے شامی سے مال کی تعریف میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں:۔
"المال هو مایمیل الیه طبع الانسان ویمکن ادخاره الی وقت الحاجة منقولاً کان او غیر منقول۔" (۳)

مذکورہ تعریف پر نقد

مال کی مذکورہ بالا تعریف جو ابن نجیم اور ابن عابدین سے منقول ہے۔ میرے نزدیک مال کی یہ تعریف جامع اور مانع نہیں ہے۔ اس تعریف کے دو بنیادی عناصر ہیں۔
۱۔ اس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو۔
۲۔ اس کا ذخیرہ اندوزی کے قابل ہونا۔

۱۔ البحرالرائق۔ ابن نجیم ۵/ ۲۵۶، ط: المکتبۃ الماجدیہ پاکستان ۲۔ ردالمحتار۔ ابن عابدین الشامی ۵۰۲/۴ دارالفکر
۳۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۱ ط: دارالفکر

اب جب ہم عنصر اول پر نظر ڈالتے ہیں تو بہت سی چیزیں مال کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہیں۔ اور کچھ چیزیں جو شرعاً مال نہیں ہیں۔ مگر اس تعریف کے لحاظ سے مال میں داخل ہیں۔ مثلاً بعض ادویات جو کڑوی اور ترش ہوتی ہیں ان کی طرف میلان طبع نہیں ہوتا۔ مگر بلاشبہ وہ مال ہیں۔ اور خمر (شراب) کیطرف بعض طبائع انسانی کا میلان ہے مگر وہ شرعاً مال نہیں ہے۔ اس لیے میرے نزدیک اس میں "طبائع" کو حکم بنانا درست نہیں ہے۔ عنصر ثانی پر نظر ڈالیے تو سبزیاں اور ترکاریاں مال کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گی کیونکہ وقت حاجت کے لیے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ خضروات (سبزیاں) بلاشبہ مال ہیں اور انسانوں کے لیے ذریعۂ تمول وثروت ہیں۔ ان دو وجوہ کی بناء پر مذکورہ تعریف میرے نزدیک راجح نہیں ہے۔

مال کی راجح تعریف

میرے نزدیک مال کی وہ تعریف راجح ہے جسے ابن نجیم مصری اور ابن عابدین شامی نے حاوی القدسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے

"المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار" (۱)

یعنی مال غیر انسان کا نام ہے، جو مصالح انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسے محفوظ کرنا اور اس میں اختیاری طور پر تصرف کرنا ممکن ہو۔ اسی طرح کی تعریف یوسف القرضاوی اور ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ حنفیہ سے نقل کی ہے۔ یوسف القرضاوی حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"فعند فقهاء الحنفية: كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد (۲)

مال ہر وہ ہر شئی ہے جس کا جمع کرنا اور اس سے متعاد طریقہ پر انتفاع ممکن ہو۔

اور ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے لکھا ہے۔

"عند الحنفية: المال: هو كل ما يمكن حيازته واحرازه وينتفع به عادة۔" (۳)

۱۔ البحر الرائق ۵/ ۲۵۷۔ رد المحتار ۴/ ۵۰۲

۲۔ فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۲۵

۳ الفقہ الاسلامی وادلتہ۔ ۴/ ۴۰

مال وہ شئ ہے جس کا جمع و احراز ممکن ہو اور اس سے عادۃ انتفاع کیا جاتا ہو۔

مال کی تعریف کے عناصر ترکیبی

مذکورہ بالا تعریف میں، دو عناصر و اجزاء بیان کیے گئے ہیں۔ جب کسی شئ میں وہ دونوں عناصر پائے جائیں گے تو وہ شئ "مال" قرار پائے گی۔

۱۔ عنصر اول یہ ہے کہ اس شئ کا احراز اور اسے محفوظ کرنا ممکن ہو۔

۲۔ عنصر ثانی۔ اس سے انتفاع معتاد طریقہ پر ممکن ہو۔ یہی دونوں مال کی تعریف کے اجزائے ترکیبی ہیں جب کسی شئ کا جمع کرنا اور اس سے انتفاع بطریق معتاد ممکن ہوگا اسے "مال" قرار دیا جاتے گا۔ جیسے وہ تمام اشیاء جن کے ہم مالک ہوتے ہیں۔ مثلاً زمین، جانور، سامان، اور نقود وغیرہ۔

عنصر اول کے لحاظ سے وہ اشیاء "مال" قرار نہیں پائیں گی جن کا احراز ممکن نہیں ہے جیسے امور معنویہ علم، صحت، شرف و ذکاء، اور نہ وہ شئ مال متصور ہوگی جس پر قبضہ و تسلط ممکن نہیں ہے جیسے ہوا۔ سورج کی حرارت اور چاند کی روشنی وغیرہ۔ نیز اس عنصر کے لحاظ سے حقوق و منافع بھی مال کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ تنہا حقوق و منافع کا احراز ممکن نہیں ہے اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور روحانی صلاحیتوں سے جو اشیاء وجود میں آتی ہیں وہ اشیاء مادی نہیں ہوتی ہیں، اس لیے ان کا احراز بھی ممکن نہیں، احراز تو اعیان ہی میں ممکن ہے اس لیے یہ چیزیں بھی مال کی تعریف سے خارج ہوں گی، عنصر ثانی کے لحاظ سے ہر وہ شئ "مال" کی تعریف سے خارج ہوگی جس سے اصلاً انتفاع ممکن ہی نہ ہو جیسے لحم میتہ، زہر آلود کھانا، یا اس سے انتفاع تو کیا جاتے مگر وہ انتفاع عند الناس معتاد نہ ہو جیسے گیہوں کا ایک دانہ، پانی کا ایک قطرہ۔ یا ایک مٹھی مٹی۔ ان چیزوں کو مال قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ان سے عادۃً انتفاع نہیں کیا جاتا ہے۔

کیا مال مادی اعیان کے ساتھ خاص ہے

یوسف القرضاوی اور دکتور وھبۃ الزحیلی نے حنفیہ سے مال کی جو تعریف نقل کی ہے اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مال مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ اعیان ہی کا احراز ممکن ہے۔ اس تعریف کے علاوہ مال کی جو تعریفات فقہاء احناف سے نقل کی گئیں ان میں سے کسی میں صراحۃً مال کو اعیان کے

۱۔ دیکھیے: فقہ الزکات ۱/۱۲۵۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۱

ساتھ خاص نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ علاؤالدین الحصکفی صاحب درمختار نے ملتقی الابحر کی شرح میں مال کی جو تعریف کی ہے اس میں انھوں نے مال کو اعیان میں منحصر کر دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"والمراد بالمال عين يجري فيه التنافس والابتذال." (۱) مال سے مراد وہ عین ہے جس میں تنافس وابتذال جاری ہوتا ہے۔ اس وضاحت کے ساتھ مال کی تعریف دوسرے فقہاء سے منقول نہیں ہے مگر متاخرین فقہائے احناف کے کلام اوران کی تعریفات سے جو مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی مال کی تعریف میں "عینیت" ملحوظ ہے۔ اسی بنیاد پر مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر نقض کرتے ہوئے مال کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس." (۲)

ان دونوں تعریفات کا مقتضی یہ ہے کہ مال حنفیہ کے نزدیک مادی اعیان کے ساتھ خاص ہے منافع اعیان جیسے سکنی (رہائش)، گاڑیوں پر سوار ہونا، کپڑے پہننا، مال شمار نہ ہوگا۔ اسی طرح حقوق مثلاً حق حضانت حق ولایت، مال نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ نے حقوق مجردہ ومنافع کی بیع کے عدم جواز کی صراحت کی ہے اور واضح کیا ہے کہ حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے (۳) تفصیل حقوق کی بحث میں ذکر کی جائے گی۔

دوسرا نقطۂ نظر

مال کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں دوسرا نقطۂ نظر جمہور علماء کا ہے۔ یہ حضرات مال کو مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص نہیں کرتے ہیں بلکہ ہر وہ شئی جو اپنی ذات میں قیمت رکھتی ہے اور اس کے ضائع کر دینے سے تاوان واجب ہوتا ہو اور لوگ اس کے ساتھ مال جیسا برتاؤ کرتے ہوں۔ وہ مال ہے چاہے وہ مادی شئی ہو یا غیر مادی۔ چنانچہ دکتور وھبۃ الزحیلی جمہور فقہاء کی ترجمانی کرتے ہوئے مال کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:۔

"واما المال عند جمهور الفقهاء غير الحنفية: فهو كل ماله قيمة يلزم متلفه بضمانه." (۳)

سیوطی نے امام شافعی سے الاشباہ والنظائر میں مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے۔

۱۔ دار المنتقی علی ہامش مجمع الانہر فی شرح ملتقی الابحر ۲/۳

۲۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ۔ وھبۃ الزحیلی ۴/۴۴۵

۳۔ الفقہ الاسلامی وادلۃ ۴/۴۲

"لایقع اسم مال الا علی ماله قیمة یباع بھا ویلزم متلفه وان قلت، وما لا یطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذالك" (۱) مال کا اطلاق اسی شئ پر ہوتا ہے جس کی قیمت ہو، اس کے عوض وہ فروخت کی جائے اور اس کے ضائع کرنے والے پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو، اگرچہ وہ کم ہو البتہ وہ چیز جسے لوگ بے اعتنائی سے پھینک دیتے ہیں مثلاً فلس (پیسہ) اور اس طرح کی چیز تو وہ مال قرار نہیں پائے گی۔

اس سلسلہ میں راقم الحروف کے نزدیک جمہور فقہاء کی رائے راجح اور حالات زمانہ کے مناسب ہے یعنی مال ہر وہ شئ ہے جو اپنی ذاتی قیمت رکھتی ہو اور عرف و عادت میں اسے مال تصور کیا جاتا ہو اور وہ لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول و ثروت ہو چاہے وہ مادی اور محسوس کی جانے والی اشیاء ہوں یا حقوق و منافع ہوں۔

منافع کی بیع حنفیہ مال کو مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اس لیے منافع کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فقہائے احناف منافع کو ملک قرار دیتے ہیں مال نہیں۔

مال اور ملک میں فرق شامی نے مال کی تعریف سے منافع کو خارج کرتے ہوتے مال اور ملک کے مابین اس طرح فرق کیا ہے۔

"والتحقیق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان یتصرف فیه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان یدخر للانتفاع لوقت الحاجة" (۲)

اور تحقیق یہ ہے کہ منفعت ملک ہے۔ مال نہیں۔ اس لیے کہ ملک کی شان یہ ہے کہ اس میں وصف اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے اور مال کی شان یہ ہے کہ اسے حاجت کے وقت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جاسکے یعنی جب کوئی آدمی کسی شئ کو خریدتا ہے تو اس شئ کی ذات سے نفع اٹھانا اور اس میں تصرف کرنے کا حق اس مالک کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے۔ مگر اس شئ کے نفع کو علیحدہ سے ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مال کو ضرورت و حاجت کے وقت انتفاع کے لیے ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا ہے اور جب منافع مال نہیں ہوتے تو ان کی بیع بھی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع مبادلۃ المال بالمال، کا نام ہے۔

۱۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۵۷

۲۔ رد المحتار ۴/ ۵۰۲، نیز دیکھئے حاشیہ الطحطاوی ۳/ ۳

"وافاد تعريفنا المال بعين : ان المنفعة ليست بمال فانه مما يدخر لوقت الحاجة وهذا هو التحقيق ." (۱)

اور ہم نے مال کی تعریف جو " عین " کے ساتھ کی ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ منفعت مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ شئ ہے جسے وقت حاجت کے لیے ذخیرہ کیا جا سکے اور یہی تحقیق ہے ۔

علامہ یوسف القرضاوی بیع منافع میں حنفیہ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :۔

" ویرتب علی ذالك ان منافع الاعیان ـ کسکنی المنازل ، ورکوب السیارات ولبس الثیاب لا تعد مالا ." (۲)

اور اس تعریف پر منافع اعیان کا حکم مرتب ہوتا ہے جیسے مکانات میں رہائش ، گاڑیوں پر سوار ہونا ، کپڑے پہننا ، مال شمار نہیں کیا جاتا ہے اور جب منافع اعیان مال نہیں ہیں تو ان کی بیع کے جواز کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے ۔

ان سب عبارات کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صحت بیع کے لیے مال کی شرط جوہری ہے اور مال اعیان کے ساتھ خاص ہے ، منافع اعیان ، مال نہیں ہیں اس لیے ان کی بیع درست نہیں ہے ۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

حضرت امام شافعی ، امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں " مال " کا تذکرہ کیا گیا ہے مگر ان کے نزدیک مال اعیان اور مادی اشیاء کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعیان و منافع دونوں کو شامل و عام ہے ۔ اور بلکہ بعض تعریفات میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ بیع کے ذریعہ ملک عین حاصل ہوتا ہے یا منفعت موبدہ پر ملکیت حاصل ہوتی ہے ۔ امام مالک کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن عرفہ نے بیع کی جو تعریف کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ بیع صرف اشیاء کے ساتھ خاص ہو گی منافع کو شامل نہ ہو گی (۳) مگر مالکیہ کی بعض عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بعض حقوق کی بیع جائز ہے مثلاً حق تعلی وغیرہ (۴) یوسف القرضاوی اور وھبۃ الزحیلی نے ذکر کیا ہے کہ شافعیہ ، حنابلہ اور

---

۱ ۔ درالمنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۲/۳ (۲) فقہ الزکاۃ ۔ یوسف القرضاوی ۱/ ۱۲۵

۳ ۔ شرح مختصر الشیخ خلیل ۲/ ۳ ۴

۴ ۔ دیکھئے الدسوقی علی شرح الکبیر ۳/ ۱۴

مالکیہ کے نزدیک منافع بھی مال ہیں۔ اس لیے کہ ان حضرات کے نزدیک مال ہونے کے لیے اس شئی کا ممکن الاحراز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے اصل کے احراز کے ساتھ اس کا ممکن الاحراز ہونا کافی ہے۔ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں :۔

"وذهب الشافعية والمالكية والحنابلة الى ان المنافع اموال اذليس من الواجب فى المال عندهم امكان احرازه بنفسه" بل يكفى ان تمكن حيازته بحيازة اصله ومصدره ولاشك ان المنافع تحاز بحيازة محالها ومصادرها فان من يحوز سيارة يمنع غيره ان ينتفع بها الا باذنه "(۱)

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ منافع اموال ہیں اس لیے کہ ان حضرات کے نزدیک کسی شئ کے مال ہونے کے لیے بذات خود اس شئ کا ممکن الاحراز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اصل شئ کے احراز کے ساتھ اس کا ممکن الاحراز ہونا کافی ہے۔ اور بلاشبہ منافع اپنے محل اور اصل کے احراز کے ساتھ محفوظ کئے جاتے ہیں۔ اس لیے کہ جو شخص کوئی گاڑی خریدتا ہے تو اپنی اجازت کے بغیر غیر کو اس سے نفع حاصل کرنے سے روک دیتا ہے۔

وھبۃ الزحیلی نے بیع منافع کا تذکرہ کرتے ہوتے بڑی وقیع بات تحریر فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں :۔

وقال جمهور الفقهاء غير الحنفية انها تعتبر مالا لامكان حيازتها بحيازة اصلها ومصدرها، ولانها هى المقصود من الاعيان، ولولاها ما طلبت ولا رغب الناس بها "(۲)

حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء منافع اعیان کو مال قرار دیتے ہیں کیونکہ اعیان کے احراز کے ساتھ منافع کا احراز بھی ممکن ہے اور اعیان سے منافع ہی مقصود ہوتے ہیں۔ اگر منافع مقصود نہ ہوتے تو کوئی شخص نہ کسی شئ کو طلب کرتا اور نہ اس کی رغبت کرتا۔

یہ حقیقت ہے کہ اعیان بذات خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ اعیان سے منافع مقصود ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص گائے یا بھینس خریدتا ہے تو گائے یا بھینس کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع یعنی اس سے دودھ حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اسی طرح کوئی گاڑی خریدتا ہے تو گاڑی کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس سے نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور بلاشبہ یہ حقیقت سے روگردانی ہوگی کہ جو مقصود و مطلوب ہو اسے تو مال سے خارج کر دیا جائے، اور جو بذات خود مقصود نہ ہو اسے ہی مال متصور کیا جائے۔ اس

۱۔ فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۲۵

۲۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۲، ۴۳

لیے میرے نزدیک ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہی راجح اور مزاج شرع کے موافق و مناسب ہے۔

کیا مال کی حقیقت شریعت ولغت نے متعین کردی ہے یا اس کا مدار عرف پر ہے؟

اس جگہ ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مال کی حقیقت شریعت ولغت نے متعین کردی ہے یا اس کا مدار ہر عہد اور ہر دور کے عرف پر ہے۔ اگر یہ کہا جاتے کہ مال کی حقیقت شریعت ولغت نے متعین کردی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مال صرف وہی شئی قرار پاتے گی جسے شریعت ولغت نے مال قرار دیا ہے۔ اور اگر اس کا مدار عرف پر رکھا جاتے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مال ہر وہ شئی ہوگی جسے عرف میں مال تصور کیا جاتا ہو۔

جب ہم شریعت کی طرف نگاہ ڈالتے ہیں تو ہم پر یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ شریعت نے مال کی حقیقت خود متعین نہیں کی ہے، نہ تو قرآن میں کسی جگہ مال کی تحدید آئی ہے اور نہ کسی حدیث میں۔ بلکہ نزول قرآن کے وقت اہل عرب کے نزدیک مال کا جو تصور تھا اسی کو برقرار رکھا۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا تصور کیا تھا محقق یوسف القرضاوی کی زبانی ملاحظہ کیجئے۔ لکھتے ہیں:۔

" مال اہل عرب کے نزدیک (جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا) ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے جمع کرنے اور مالک بننے کی طرف انسانی رغبت ہو (۱) اور جب ہم لغت کی طرف نگاہ ڈالتے ہیں تو اہل لغت ہر اس شئی کو مال قرار دیتے ہیں جو لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول اور سبب ملکیت ہو (۲) بلکہ اس سلسلہ میں ابن نجیم اور شامی کا بیان بالکل واضح ہے کہ مالیت کل یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے (۳) یعنی جس چیز کو لوگ مال تصور کرنے لگیں اس میں مالیت آجاتی ہے۔

اور جب یہ بات مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں واضح ہوگئی کہ شریعت ولغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کی حقیقت کو عرف ورواج پر محول کردیا اور جب مال کی حقیقت کا تعلق ہر دور کے عرف سے ٹھہرا تو اب ہر وہ شئی جو لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول وملکیت ہو تو وہ مال متصور ہوگی اور شرعاً اس کی بیع درست ہوگی، اور یہ ہو سکتا ہے کہ بہت سی چیزیں کسی زمانے میں نہ تو ذریعہ تمول تھیں اور

۱۔ فقہ الزکاۃ ۱/۱۲۴

۲۔ دیکھئے لسان العرب لابن منظور ۶/۳۰۰-۴۳۰۔ فقہ الزکاۃ ۱/۱۲۴۔ الجامع لاحکام القرآن ۹۳۵

۳۔ البحرالرائق ۵/۲۵۶۔ ردالمحتار ۴/۵۰۲

نہ ان کی حاجت وضرورت لوگوں کو پیش آتی تھی، اور نہ ان کی کوئی اہمیت تھی۔ لیکن بعد کے زمانہ میں وہ اشیاء ضروری ہوگئی ہیں اور لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول بھی ہیں۔ تو اب وہ چیزیں مال متصور ہوں گی اگرچہ انھیں دور سابق میں مال تصور نہ کیا جاتا ہو۔ مثلاً مٹی اور ریت کو گزشتہ ادوار میں "مال" تصور نہیں کیا جاتا تھا اور نہ ان ادوار میں انسانوں کو مٹی اور ریت کی حاجت وضرورت پیش آتی تھی۔ اور نہ اس کی خرید وفروخت رواج پذیر تھی۔ ایک حقیر اور غیر قابل انتفاع چیز تھی۔ مگر اب حالات اور انقلاب زمانہ نے مٹی اور ریت کو ایک قیمتی اور قابل انتفاع شئ بنا دیا ہے۔ کچھ دنوں پہلے تک تو کم سے کم دیہاتوں میں بلا قیمت مٹی اور ریت دستیاب ہو جایا کرتی تھی مگر اب دیہاتوں میں بھی اس کی خرید وفروخت عام ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملاکر فروخت ہوتی ہے جو مکانات کی تعمیر میں کام آتی ہے۔ مٹی اور ریت لوگوں کے مابین ذریعہ تمول وثروت ہے، اس کی خرید وفروخت عام ہے اور اب اس وقت اگر اسے مال کی تعریف سے خارج کرکے اس کی خرید وفروخت پر شرعی طور پر پابندی عائد کر دی جائے تو امت مسلمہ حرج وتنگی اور بے شمار مصائب کے بھنور میں پھنس کر رہ جائے گی۔

اسی طرح حق تصنیف وتالیف، حق ایجاد کو ماضی میں "مال" نہیں سمجھا جاتا تھا اور نہ وہ لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول تھا۔ مگر اب حال یہ ہے کہ عرف وعادت میں اسے "مال" تصور کیا جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لوگ "مال" جیسا برتاؤ کرتے ہیں۔ اسی طرح حق علو کی خرید وفروخت کو فقہا نے ممنوع قرار دیا تھا کیونکہ اس دور میں اسے "مال" تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ مگر اب اس وقت حق علو کی خرید وفروخت عام ہے اور اس کی خرید وفروخت ایک ناگزیر ضرورت بن کر رہ گئی ہے۔ اس دور میں اس کی خرید وفروخت پر پابندی عائد کرنے کا مطلب امت کو حرج اور مشقت میں ڈالنا ہوگا اب ہم اس جگہ مٹی اور ریت کی خرید وفروخت کے جواز پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اور حقوق کی بحث کے ذیل میں حق تصنیف، حق ایجاد وحق علو کی بحث پر روشنی ڈالیں گے۔

مٹی اور ریت کی خرید وفروخت

مٹی کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں علمائے احناف کے دو متضاد اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ مٹی کی خرید وفروخت درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی مال نہیں ہے اور محل خرید وفروخت وہی شئ بنتی ہے جو مال ہو۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایک مٹھی مٹی سے چونکہ عادۃً انتفاع نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لیے ایک مٹھی مٹی کی خرید وفروخت تو درست نہیں ہے۔ اس سے زائد کی درست

ہے۔ اکثر علما سے تو یہ منقول ہے کہ مٹی کی بیع جائز نہیں ہے۔ چنانچہ "مرغوب فیہ" کے تحت علامہ شامی نے تحریر کیا ہے: ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال اور آگے مٹی کی خرید و فروخت کو نا جائز قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ولہذا احترز بہ الشارح عن التراب والمیتۃ والدم فانہا لیست بمال"۔(۱) یعنی مرغوب فیہ کی قید سے شارح نے مٹی، مردار اور خون سے احتراز کیا ہے۔ درمختار میں مرغوب فیہ کی قید سے تراب (مٹی) میتۃ (مردار) اور دم (خون) کو خارج کرتے ہوتے لکھا ہے:۔

"خرج غیر مرغوب کتراب ومیتۃ ودم"۔(۲) ان عبارات فقہیہ کا مفاد یہ ہے کہ مٹی اور ریت کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ مگر صاحب درالمنتقی نے مال کی تعریف "ھین یجری فیہ التنافس والابتذال" کرنے کے بعد لکھا ہے:۔

فیخرج ما لیس بمال کحبۃ نحو شعیر وکفتراب وشربۃ ماء کما یخرج المیتۃ والدم۔"(۳)

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایک لپ مٹی مال نہیں ہے اس لیے اس کی بیع درست نہیں، مگر ایک لپ سے زیادہ مٹی جو قابل انتفاع ہو اس کی بیع درست ہوگی۔ علامہ کاسانی صاحب بدائع الصنائع نے گوبر کی بیع پر بحث کرتے ہوتے لکھا ہے۔ ویجوز بیع السرقین والبعر لانہ مباح الانتفاع بہ شرعاً علی الاطلاق فکان مالاً ولا ینعقد بیع العذرۃ الخالصۃ لانہ لا یباح الانتفاع بھا بحال فلا تکون مالاً الا اذا کان مخلوطاً بالتراب والتراب غالب فیجوز بیعہ لانہ یجوز الانتفاع بہ(۴)

گوبر اور مینگنی کی خرید و فروخت جائز ہے اس لیے کہ مطلقاً یہ شرعی طور پر مباح الانتفاع ہے لہذا مال قرار پائے گی۔ اور خالص "گندگی" کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس سے کسی بھی حال میں انتفاع نہیں کیا جاتا ہے لہذا مال قرار نہیں پائے گا۔ لیکن اگر وہ مٹی کے ساتھ مخلوط ہو جائے اور مٹی کا حصہ غالب ہو تو اس کی بیع درست ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس سے انتفاع جائز ہے۔

علامہ کاسانی نے مذکورہ بالا عبارت میں ایک اصول کی طرف رہنمائی کی ہے اور وہ اصول کہ جس چیز سے شرعاً انتفاع مباح ہے اس کی خرید و فروخت درست ہے اور جو مباح الانتفاع نہیں ہے اس کی بیع درست نہیں ہے اور چونکہ گوبر اور مینگنی سے ہر دور میں انسانوں نے انتفاع کیا ہے

---

(۱) ردالمحتار ۴/۵۰۲ (۲) درمختار علی ہامش الطحطاوی ۳/۳ (۳) المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۳/۲
(۴) بدائع الصنائع ۶/۳۰۱۱

اس لیے وہ مال قرار پائے گی۔ اور اس کی بیع درست ہوگی۔ اس کے برخلاف خالص انسانی پاخانہ سے انتفاع متعلق نہیں ہوتا ہے اس لیے مال نہیں ہے۔ مگر جب یہی پاخانہ مٹی میں مخلوط ہو جاتا ہے تو انسان اسے اپنے کھیتوں میں ڈالتا ہے اور یک گونہ اس سے انتفاع ہوتا ہے اس لیے اس کی بیع درست ہوگی۔ اس اصول کی روشنی میں مٹی اور ریت کی خرید و فروخت کے جواز میں کسی بھی طرح کا شبہ باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ مٹی اور ریت عرفاً و شرعاً مباح الانتفاع ہے اور مباح الانتفاع ہونے کی بنا پر اس کا مال ہونا واضح ہے۔ لہذا اس کی خرید و خت بھی جائز ہے۔

اب تک کی بحث سے خرید و فروخت اور مال کی حقیقت واضح ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح اور ثابت ہو چکی ہے کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری ہے۔ مگر خود مال کا مفہوم و معنی بہت وسیع ہے اور مال صرف مادی اشیا و اعیان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ حقوق و منافع کو بھی شامل ہے۔ منافع کی بیع کے جواز اور عدم جواز پر ہم ماقبل میں روشنی ڈال چکے ہیں اب "حقوق" کے اقسام، حقوق کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت اور تنازل عن الحق پر روشنی ڈالنا ضروری سمجھتے ہیں۔



حقوق کا مسئلہ

حق کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی اقسام کیا ہیں۔ کن حقوق کی خرید و فروخت درست ہے اور کن حقوق سے معاوضہ لے کر تنازل درست ہے۔ حقوق مجردہ کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی خرید و فروخت جائز ہے یہ اور اس طرح کے ان گنت مسائل ہیں جو آج ہماری بحث کے محتاج ہیں۔ پوری امت کی نگاہیں فقہاء اور مفتیان کرام کی طرف اُٹھ رہی ہیں کہ ان مسائل میں اصول شرع کی روشنی میں اس دور کے علماء ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں۔ ہم سب سے پہلے باعتبار لغت و شرع "حق" کی حقیقت واضح کرتے ہیں پھر دوسرے مسائل کو اپنا موضوع سخن بنائیں گے۔

حق کی لغوی تحقیق

حق عربی زبان کا لفظ ہے جو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ حق ثبوت اور وجود کے معنی میں آتا ہے۔ قرآن کریم میں "حق" کا استعمال اس معنی میں سورۂ یٰسین میں ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لقد حق القول علی اکثرھم فھم لا یومنون۔ یعنی ان کفار میں سے اکثر پر قول باری تعالیٰ ثابت اور واجب ہو چکا ہے اس لیے اب وہ ایمان قبول نہیں کریں گے۔ اور دوسری جگہ فرمایا گیا لیحق الحق ویبطل الباطل تاکہ وہ حق کا اثبات کرے اور باطل کا ابطال اسی طرح فرمایا گیا جاء الحق وزھق الباطل اس آیت میں بھی حق سے مراد امر موجود اور ثابت ہے۔ اسی طرح ارشاد فرمایا گیا وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین یعنی مطلقہ عورتوں کے لیے متاع بالمعروف ہے جو متقین پر واجب ہے۔ حق کا استعمال متعین حصہ پر

بھی ہوتا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم
اگر ظلم کے مقابلہ میں حق کا استعمال ہو تو اس وقت حق عدل کے معنیٰ میں آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد ہے واللہ یقضی بالحق۔

حق کی شرعی تحقیق

حق کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں علماء سے مختلف اقوال منقول ہیں۔
متاخرین فقہاء میں سے علامہ عبدالحلیم لکھنوی نے حاشیۂ قمر الاقمار علیٰ شرح المنار میں "حق"
کی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے۔

الحق: ھو الحکم الثابت شرعا (۱) حق وہ حکم ہے جو شرعاً ثابت ہو۔ مگر ڈاکٹر
وھبۃ الزحیلی نے مولانا لکھنوی کی اس تعریف پر نقض کیا ہے اور کہا ہے کہ حق کی یہ تعریف
جامع نہیں ہے اور نہ یہ تعریف ہر اس شئی کو شامل ہے جس پر فقہاء لفظ حق کا اطلاق کرتے ہیں۔
چنانچہ ڈاکٹر صاحب مذکورہ بالا تعریف پر نقض کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

" ولکنہ تعریف غیر جامع ولا شامل لکل ما یطلق علیہ لفظ الحق عند الفقہاء.
فقد یطلق الحق علی المال المملوک وھو لیس حکما، ویطلق علی الملک نفسہ، وعلی
الوصف الشرعی کحق الحضانۃ والولایۃ والخیار، ویطلق علی مرافق العقار کحق
الطریق والمسیل والمجری، ویطلق علی الاثار المرتبۃ علی العقود کالالتزام بتسلیم
المبیع او الثمن" (۲)

"لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے اور نہ ہر اس شئی کو شامل ہے جس پر فقہاء لفظ حق کا
اطلاق کرتے ہیں۔ مثلاً فقہاء مال مملوک پر "حق" کا اطلاق کرتے ہیں حالانکہ مال مملوک حکم نہیں
ہے۔ اسی طرح فقہاء نفس ملک اور وصف شرعی (جیسے حق ولایت، حق حضانت اور
حق خیار) پر حق کا اطلاق کرتے ہیں۔ ایسے ہی مرافق عقار، حق طریق، حق مسیل، حق مجری پر
بھی "حق" کا اطلاق ہوتا ہے اور عقود (بیع و شراء) پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں (جیسے مبیع

---

(۱) حاشیہ قمر الاقمار علی شرح المنار۔ اول مبحث الحقوق

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/۴

اور ثمن کی حوالگی کاالتزام) ان پر بھی فقہا " حق " کا اطلاق کرتے ہیں ۔
ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ مولانا لکھنوی نے حق کی تعریف میں "حکم" کی قید لگائی ہے۔ یعنی حق وہی شئی قرار پائے گی جو حکم ہے ۔ حالانکہ بہت ساری چیزیں جن پر فقہائے امت حق کا اطلاق کرتے ہیں، وہ حکم نہیں ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اپنے بعض معاصرین اساتذہ سے " حق " کی تعریف نقل کی ہے۔ اپنے استاذ شیخ علی الخفیف سے " حق " کی تعریف اس طرح نقل کی ہے ۔

الحق ھو مصلحۃ مستحقۃ شرعا (۱) یعنی حق وہ مصلحت ہے جس کا انسان شرعًا مستحق قرار پاتا ہے ۔
ڈاکٹر صاحب نے اس تعریف پر بھی نقض کیا ہے کہ اس تعریف میں حق کی حقیقت اس کی اصلیت اور اس کے ذاتی وصف کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے بلکہ حق سے جو مقصود و مطلوب اور جو غایت ہوتی ہے اس کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف کی گئی ہے اس لیے کہ حق وہ علاقہ اختصاص ہے جو صاحب حق اور حق سے مستفاد مصلحت کے مابین قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں تعریفات پر نقض کرنے کے بعد مصطفے زرقا، سے حق کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے ۔

الحق: ھو اختصاص یقرر بہ الشرع سلطۃ او تکلیفا (۲) یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے مثلاً نا بالغہ لڑکی کے نکاح کی ولایت اس کے ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت اسلامی ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر ولایت و اختیار تسلیم کرتی ہے۔ اسی طرح بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ایسے ہی وارث کا حق اپنے مورث کے اعیان متروکہ پر۔ آگے حق کے حدود اور اس کی وسعت و جامعیت اور اس کے عناصر ترکیبی پر مبصرانہ بحث کرتے ہوتے مصطفیٰ الزرقا، لکھتے ہیں۔
۱۔ حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہو سکتا ہے۔ جیسے واجب فی الذمہ دین کا

---

۱ ۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۹ (۲) المدخل الفقہی العام ۔ الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید للشیخ مصطفیٰ احمد الزرقا، ۳/ ۱۰ ط: دار الفکر الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۹ ۔

ستحقاق، اور غیر مالی بھی ہوسکتا ہے جیسے ولی اور وکیل کا استحقاق۔ الاختصاص ھو علاقة تستتمل الحق الذی موضوعه مالی کاستحقاق فی الذمة بای سبب کان والذی موضوعه ممارسة سلطة شخصیة کممارسة الولی ولایته والوکیل وکالته (۱)

۲۔ اختصاص کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوتے لکھا ہے:

اختصاص کی قید اس بنا پر لگائی گئی ہے تاکہ حق ایک شخص معین یا ایک جماعت کے ساتھ خاص ہو سکے۔ اس لیے کہ حق کا مفہوم اور اس کا معنی اسی وقت متصور ہوتا ہے جبکہ وہ حق صاحب حق کے لیے ممیز اور محرز ہو نیز صاحب حق کے علاوہ کے لیے ممنوع ہو۔ جیسے ثمن بائع کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ولایت و وکالت کی ممارست ولی اور وکیل کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ گویا کہ حق کا تحقق و وجود اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اس میں وصف اختصاص پایا جائے۔

اختصاص کی قید سے عام مباحات کو خارج کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے۔

" اور اختصاص کی قید سے وہ عام مباحات جس میں وصف اختصاص نہیں پایا جاتا، بلکہ ان کی حیثیت محض رخصت کی ہیں خارج ہو جاتی ہیں جیسے (دریاؤں سے) مچھلیوں کا شکار کرنا، جنگلات سے لکڑیاں کاٹنا معنی مرادی کے لحاظ سے اصطیا د (مچھلی کا شکار کرنا) احتطاب (لکڑی چننا) حق نہیں ہے بلکہ یہ رخصت ہے یعنی کوئی بھی شخص دریا سے مچھلی کا شکار کرسکتا ہے اور جنگل سے لکڑی کاٹ سکتا ہے مگر ایسی مباح چیز پر بھی کوئی سبقت حاصل کر کے اپنا قبضہ جمالے تو اس کو اختصاص حاصل ہو جائے گا اور اس اختصاص کی بنا پر اسے حق تصور کیا جائیگا۔

۳۔ اس اختصاص کے اثبات کو شرعاً ضروری قرار دیا گیا کیونکہ اس باب میں شریعت ہی اصل بنیاد ہے جس چیز کو شریعت حق تصور کرتی ہے وہ حق ہے اور جسے حق نہیں تصور کرتی ہے وہ حق نہیں ہے۔

۴۔ حق کی تعریف میں جس اختیار و تسلط کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار و تسلط کسی شخص معین پر بھی ہو سکتا ہے اور کسی شئ معین پر بھی۔ جیسے حق ولایت میں نفس پر اور حق حضانت میں

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲ : ۱۰

بچہ پر۔ اور حق ملکیت میں شئ معین پر۔ تکلیف (ذمہ داری) کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ ذمہ داری (تکلیف) ہمیشہ کسی انسان پر ہی عائد ہوگی لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے دو خانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ شخص حقیقی اور شخص اعتباری۔ شخص اعتباری سے مراد مساجد و مدارس اور کمپنیاں ہیں جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات و ذمہ داریاں بھی ہیں۔

۵۔ حق کی یہ تعریف اپنے عموم کی وجہ سے جس طرح حقوق مدنیت کی جملہ اقسام کو شامل ہے ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ تعالیٰ کے بندوں پر حقوق ہیں جیسے عبادات، روزے نماز وغیرہما۔ اسی طرح حق کی یہ تعریف حقوق ادبیت (وہ حقوق جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں جنم لیتی ہیں) کو بھی شامل ہے جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق یا میاں بیوی کے ایکدوسرے پر حقوق۔

۶۔ مذکورہ بالا وضاحت و تفصیل سے یہ بات واضح ہوچکی کہ حق اپنے اصطلاحی معنی کے لحاظ سے اعیان مملوکہ کو شامل نہیں ہے اس لیے کہ اعیان مملوکہ مادی اشیاء ہیں۔ ان میں اختصاص نہیں ہے جس کی بنا پر شریعت کوئی اختیار و تسلط تسلیم کرے اور اس پر استدلال اس سے کیا جاسکتا ہے کہ فقہاء حقوق کو اعیان کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں اور حنفیہ حقوق کو اموال کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مال حق نہیں ہے۔ (۱)

حق کی مذکورہ بالا تعریف نہایت جامع اور جملہ حقوق کو شامل ہے۔ ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کہتے ہیں۔

"وهو تعريف جيد: لانه يشمل انواع الحقوق الدينية كحق الله على عباده من صلوة وصيام ونحوهما، والحقوق المدنية كحق التملك والحقوق الادبية كحق الطاعة للوالد على ولده، وللزوج على زوجته، والحقوق العامة كحق الدولة فى ولاء الرعية لها، والحقوق المالية كحق النفقة وغير المالية كحق الولاية على النفس"(۲)

علامہ مصطفے الزرقاء نے المدخل الفقہی العام کے حاشیہ میں مختلف علماء سے حق کی تعریف نقل کی ہے اور ہر ایک پر نقض وارد کیا ہے۔ (۳)

---

(۱) دیکھئے: المدخل الفقہی العام ۳/۱۰۔۱۲ نیز دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۶۔۱۰۔

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۹ (۳) دیکھئے حاشیہ المدخل الفقہی العام ۳/۱۲۔۱۴

حقوق کی قسمیں

ڈاکٹر وھبتہ الزحیلی نے حق کی تین تقسیم کی ہے۔ ایک تقسیم صاحب حق کے اعتبار سے۔ اور دوسری تقسیم محل حق کے اعتبار سے کی ہے۔ اور تیسری موید قضائی کے اعتبار سے کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے صاحب حق کے اعتبار سے حق کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ حق اللہ ۲۔ حق الانسان ۳۔ حق مشترک۔ جس میں دونوں حق (حق اللہ وحق الانسان) جمع ہوں، اور کبھی حق اللہ غالب ہو تو کبھی حق الانسان۔ پہلے کی مثال میں انھوں نے عبادات فرائض۔ نماز، روزے، زکوٰۃ و حج کو پیش کیا ہے اور دوسرے کی مثال میں کف عن الجرائم اور حدود میں سے عقوبات کی تطبیق ذکر کی ہے۔ جیسے حد زنا، حد قذف وسرقہ وغیرہ

احکام حق اللہ

حق اللہ کو کسی بھی طرح ساقط نہیں کیا جا سکتا ہے نہ عفو وصلح کے ذریعہ اور نہ دستبرداری کے ذریعہ اور نہ اس میں تغیر و تبدل جائز ہے۔ اس طرح کے حق میں وراثت بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔(۱)

ڈاکٹر صاحب نے حق کی دوسری تقسیم باعتبار محل کی ہے اور اس میں حق مالی، حق غیرمالی، حق شخصی، حق عینی، حق مجرد اور حق غیر مجرد کی بحث کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے احکام تفصیل سے ذکر کیے ہیں (۲) اور تیسری تقسیم موید قضائی کے وجود و عدم کے لحاظ سے کی ہے۔ اور اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) حق دیانی اور (۲) حق قضائی۔ (۳)

علامہ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے بنیادی طور پر حق کی دو قسمیں بیان کی ہے ا۔ حق مالی اور حق غیر مالی، پھر حق مالی کی شخصی اور عینی کی طرف تقسیم کی ہے (۴) حقوق کے مفہوم میں بہت وسعت پائی جاتی ہے۔ جملہ حقوق پر بحث کرنا بہت مشکل ہے اس لیے ہم اپنی بحث کا موضوع صرف ان حقوق کو بناتے ہیں جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہائے امت نے بحث کی ہے۔ عالم اسلام کی معروف شخصیت مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ "بیع الحقوق المجردہ" میں اس نوع کے حقوق کے بارے میں بڑی وقیع اور لاجواب گفتگو کی ہے اور بڑی تفصیل سے

ا۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۴ (۲) بحوالہ بالا ۴/۱۸۔۲۱ (۳) بحوالہ بالا ۴/۲۲

۴۔ المدخل الفقہی العام ۳/۱۵

ان کے اقسام بیان کیے ہیں۔ ہم اختصاراً اسے ذکر کرتے ہیں۔
جن حقوق کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے گفتگو کی ہے ان کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نوع کے حقوق کی دو قسمیں ہیں۔
۱۔ حقوق شرعیہ :۔ یہ وہ حقوق ہیں جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں ان کے ثبوت میں قیاس و رائے کا کوئی دخل نہیں ہے۔
۲۔ حقوق عرفیہ :۔ یہ وہ حقوق ہیں جو عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔
پھر ان دونوں حقوق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔
اول۔ وہ حقوق جن کی مشروعیت محض اصحاب حق سے ضرر دفع کرنے کے لیے ہوتی ہے
دوم۔ وہ حقوق جن کی اصالۃً مشروعیت ہوتی ہے۔ پھر حقوق اصلیہ و ثابتہ کی چند قسمیں ہیں۔
۱۔ وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہے مثلاً حق مرور، حق شرب، حق تسییل وغیرہ
۲۔ وہ حقوق جو کسی مباح شئی پر سبقت حاصل کرنے اور قبضہ کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس طرح کے حقوق کو حق اسبقیت یا حق اختصاص سے موسوم کرتے ہیں۔
۳۔ وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً زمین، مکان یا دوکان کو کرایہ پر دینے کا حق۔ یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔ (۱)
اعتیاض عن الحقوق کی صورتیں :۔ حقوق کا عوض لینا دو طرح سے ممکن ہوتا ہے۔
۱۔ فروختگی کے ذریعہ کسی حق کا عوض لینا۔ اس صورت میں فروخت کرنے والا اپنی ملکیت مکمل طور پر خریدار کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔
۲۔ صلح اور دست برداری کے ذریعہ عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے شخص کا تو حق ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن محض اس کی دست برداری سے اس شخص کی طرف

۱۔ بیع حقوق المجردہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی ص۲

انتقال حق نہیں ہوتا جس کے حق میں دست بردار ہوا۔ البتہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے شخص کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔ (۱)

اس وضاحت کے بعد اب ہم ہر نوع کے حقوق کا عوض لینے کے بارے میں عرض کرتے ہیں۔

حقوق شرعیہ

حقوق شرعیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جن کی مشروعیت شارع کی طرف سے ہوتی ہے ان کی مشروعیت واثبات میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے یعنی ان کا اثبات اصحاب حقوق کے لیے شارع کی طرف سے "نص جلی" یا "نص خفی" کی بنا پر ہوا ہے۔ اگر نص وارد نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا۔ مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب وغیرہ۔ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

اول۔ وہ حقوق جو اصالۃً ثابت نہیں ہوتے ہیں بلکہ اصحاب حق سے دفع ضرر کے لیے ان کی مشروعیت ہوتی ہے۔ اس طرح کے حقوق کو مولانا محمد تقی نے "حقوق ضروریہ" کا نام دیا ہے۔

دوم۔ وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لیے اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔ دفع ضرر کے لیے ان کی مشروعیت نہیں ہوتی۔ انھیں "حقوق اصلیہ" کہا جا سکتا ہے۔

حقوق ضروریہ کا عوض لینا

حقوق ضروریہ کی تعبیر دیگر فقہا نے "حقوق مجردہ" سے کی ہے اور اس کی مثال میں حق شفعہ کو پیش کیا ہے۔ یہ حق اصالۃً ثابت ہونے والا حق نہیں ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری نے جب باہمی رضامندی سے کسی چیز کی بیع کی تو اب کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے، لیکن شریعت اسلامی نے شریک جائداد و شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لیے حق شفعہ دیا ہے۔ اسی طرح بیوی کا حق شوہر کے بارے میں دفع ضرر کے لیے ہے۔ حقوق ضروریہ (حقوق مجردہ) کا حکم یہ ہے کہ کسی طور سے ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے نہ تو فروختگی کے ذریعہ اور نہ دست برداری اور صلح کے ذریعہ۔

۱۔ بیع حقوق المجردہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی ص۳

صاحب درمختار نے "اشباہ" کے حوالہ سے لکھا ہے۔

وفی الاشباہ لا یجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ کحق الشفعۃ۔ اور علامہ شامی نے بدائع کے حوالہ سے لکھا ہے۔

قال فی البدائع الحقوق المجردۃ لا تحتمل التملیک ولا یجوز الصلح عنہا۔(۱)

اور ڈاکٹر وھبتہ الزحیلی نے حقوق مجردہ (حقوق ضروریہ) کے بارے میں حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اما حق المجردۃ. فلا یجوز الاعتیاض عنہ کحق الولایۃ علی النفس والمال وحق الشفعۃ (۲)

اور مولانا محمد تقی عثمانی نے حقوق ضروریہ کے بارے میں اپنا فیصلہ اس طرح بیان کیا ہے

وحکم ھذا النوع من الحقوق انہ لا یجوز الاعتیاض عنہا، لا عن طریق البیع ولا عن طریق الصلح والتنازل بمال (۳) اس نوع کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ اس کا عوض لینا جائز نہیں ہے نہ بطریق بیع اور نہ صلح وتنازل کے طور پر۔" حنفیہ کی یہی راے ہے مگر حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء حقوق مجردہ کے عوض لینے کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ و یجوز عند غیر الحنفیۃ اخذ العوض عنہ (۴)

حقوق اصلیہ

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم حقوق اصلیہ ہے جس کی تعبیر فقہاء حقوق غیر مجردہ سے کرتے ہیں یہ حقوق اصالۃً ثابت ہوتے ہیں۔ دفع ضرر کے لیے ان کی مشروعیت نہیں ہوتی ہے جیسے حق قصاص، حق میراث، نکاح کو باقی رکھتے ہوئے بیوی سے متمتع ہونے کا حق۔

حکم: حقوق اصلیہ یا حقوق غیر مجردہ کا حکم یہ ہے کہ فروختگی کے ذریعہ ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کی گنجائش نہیں ہے کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہوا ور بائع

۱۔ ردالمحتار۔ ابن عابدین الشامی ۴/۵۱۸ ط: دارالفکر (۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۲۱

۳۔ بیع حقوق المجردہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی ص۲ (۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۲۱

کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کو حاصل ہو جائے۔ لہٰذا ولی مقتول اپنا حق قصاص فروخت نہیں کرسکتا۔ البتہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ حقوق اصلیہ کا عوض لینا جائز ہے۔ یعنی ولی مقتول کو شرعاً اس کا حق ہے کہ عوض لیکر اپنے حق قصاص سے دست بردار ہو جائے چنانچہ ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے حقوق غیر مجردہ پر محققانہ بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"الحق غير المجردة تجوز المعاوضة عنه بالمال كحق القصاص وحق الزوجة يجوز لكل من ولى المقتول والزوج اخذ العوض المالى فى مقابل التنازل عن حقه بالصلح" (۱)

حق غیر مجرد کا عوض مالی جائز ہے۔ جیسے حق قصاص اور حق زوجہ ولی مقتول اور زوج کے لیے صلح کرکے اپنے حق سے دست برداری کا عوض مالی لینا جائز ہے۔

اور شامی نے لکھا ہے۔

"اما حق الموصى له بالخدمة، فليس كذالك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتاله اصالة فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض منه لانه ثابت لصاحبه اصالة لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه" (۲)

اور مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ میں تحریر کیا ہے۔

"وحكم هذا النوع من الحقوق انه لا يجوز الاعتياض عنها بطريق البيع"

اور کچھ سطروں کے بعد لکھتے ہیں۔

"ولكن هذه الحقوق يجوز الاعتياض عنها بطريق الصلح والتنازل بمال" (۳)

حقوق عـــرفیہ

حقوق کی دوسری قسم حقوق عرفیہ ہے۔ حقوق عرفیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جن کی مشروعیت عرف و عادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اور یہ حقوق اس اعتبار سے مشروع ہیں کہ اسلامی شریعت نے عرف و عادت اور تعامل ناس کی بنا پر انھیں تسلیم کیا ہے۔ لیکن ان حقوق

۱۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۲۱ (۲) شامی ۴/۵۲۰ (۳) بیع حقوق المجردہ ۵۵

کا اصل ماخذ عرف و تعامل ہے نہ کہ شریعت جیسے حق مرور، حق شرب وغیرہ۔
حقوق عرفیہ کے ذیل میں فقہاء نے حق مرور، حق شرب، حق تسییل، حق تعلی، دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق، دروازہ کھولنے کا حق، کا تذکرہ کیا ہے۔
حکم: حنفیہ کا مذہب: فقہائے احناف کے یہاں مشہور و معروف یہ ہے کہ یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی فروختگی جائز نہیں ہے ائمہ ثلاثہ کا معروف مذہب یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کا عوض لینا جائز ہے۔ اس اختلاف کا اصل مبنی و مدار بیع کی تعریف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف اعیان اور مادی اشیاء کی بیع درست ہے، حقوق و منافع کی نہیں ہے۔
ائمہ ثلاثہ کا مسلک: مگر فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہر اس شئی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں جس کی کوئی قیمت ہو اور اس کے تلف کرنے پر وجوب ضمان ہوتا ہو۔ اس لیے ان کے نزدیک حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے۔ بعض احناف نے بھی حقوق مجردہ کے عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے حقوق پر محققانہ بحث کرتے ہوئے حقوق مجردہ کے بارے میں تحریر کیا ہے۔

وان عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقه، ورایت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی سعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنیة والنظائر متشابهة للبحث فیها مجال۔[1]

"حقوق کے معاوضہ کے جائز نہ ہونے کا مسئلہ عام نہیں ہے، اور میں نے بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ مفتی ابوالسعود نے حق سکونت اور تصرف کے معاوضہ کو جائز قرار دیا ہے اور حق رجوع کو ناجائز قرار دیا ہے اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے اور اس کے نظائر متشابہ ہیں اور بحث کی اس میں بہت کچھ گنجائش ہے۔"
وہ حقوق جن کا تعلق اعیان کے ساتھ ہوتا ہے ان کی بیع بھی عند الاحناف جائز ہے چنانچہ حق مرور کی بیع کے بارے میں احناف کا ایک قول جواز کا بھی ہے، صاحب ہدایہ نے جواز ہی ذکر کیا ہے۔ اور ابن ہمام نے حق مرور کی بیع کے جواز کی توجیہ کرتے ہوئے ایک

۱۔ ردالمحتار ۴/ ۵۲۰ ط: دارالفکر

قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کیا ہے، لکھتے ہیں۔

" ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض، وهى مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين " (۱) یعنی ہر وہ شیئی جس کا تعلق عین کے ساتھ ہو گا اس کا حکم بھی عین کا ہو گا۔

اسی طرح بعض متاخرین احناف نے ذکر کیا ہے کہ جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعلی، حق تسییل، حق شرب۔ ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقہ پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ (۲)

حق سے دست برداری کا عوض لینا (تنازل عن الحق بالمال)

اسی ذیل میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مال لے کر اپنے حق سے دستبردار ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اور اگر جائز ہے تو کس طرح کے حقوق کا۔ اس سلسلہ میں عرض یہ ہیکہ: اگر کسی شخص کا وقف میں مستقل حق ہو جیسے اس میں اس کی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام، موذن اور شرائط وقف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو تو اس طرح کے حق سے مال لے کر دست برداری کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے فروختگی کے ذریعہ اس کے عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے (۳) لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ عوض لینے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، کچھ فقہاء نے اس طور پر بھی عوض لینے کو نا جائز کہا ہے اور کچھ فقہاء نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب: متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے۔

" لكن افتى كثير باعتبا ره وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال (۴)

یعنی بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اور اس کی بنیاد پر مال کے بدلہ وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔ شامی نے اس ذیل میں بڑی محققانہ بحث کی ہے اور بحث کے آخر میں مفتی ابوالسعود کے حوالہ سے اس مسئلہ کو

۱۔ فتح القدیر ۵/۲۰۶

۲۔ دیکھئے علامہ اتاسی کی شرح المجلہ ۲/۱۲۱ قبیل مادہ ۲۱۶۔

۳۔ ردالمحتار ۴/۵۱۸۔ (۴) بحوالہ بالا ۴/۵۱۹ مطلب فی العرف الخاص والعام۔

کوصاف کر دیا ہے۔ (۱)

شافعیہ کا مسلک: فقہاء شافعیہ نے بھی عوض مالی کے ذریعہ وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ علامہ رملی شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" والد بزرگوار نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی " جعالہ " کی ایک قسم ہے۔ لہٰذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔ (۲)

حنابلہ کے نزدیک بھی جواز ہے۔ (۳)

حق تصنیف کی بیع

حق تصنیف اور حق ایجاد وغیرہ کی خرید و فروخت جائز ہے کیونکہ جب کوئی آدمی دماغ سوزی کے بعد کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے یا کوئی فارمولہ ایجاد کرتا ہے تو اسے شرعاً اس کا حق ہے کہ اس کی نشر و اشاعت کرکے فائدہ حاصل کرے یا کسی ناشر کے ہاتھ اسے فروخت کرکے مالی فائدہ حاصل کرے۔ مولانا یوسف القرضاوی نے بھی اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

وقد اخذ علماء التشريع الوضعي بهذا الرأي فاعتبر والمنافع من الاموال كما اعتبر واحقوق المولفين وشهادات الاختراع وامثالها مالاً۔ (۴)

۱۔ بحوالہ بالا ۴/۵۲۰ (۲) نہایۃ المحتاج ۸/۴۷۸

۳۔ دیکھئے الانصاف للمرداوی ۶/۳۷۹ شرح منتہی الارادات ۲/۳۶۴

۴۔ فقہ الزکاۃ ۱/۱۲۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ بیع حقوق ومنافع

از: مولانا محمد ظفیر الدین صاحب مفتی دار العلوم دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

یہ طے ہے کہ اسلام تمام عالم کے لئے رحمت بن کر آیا ہے اور رہتی دنیا تک کی رہنمائی اس کے فرائض میں داخل ہے، چودہ سو سال گذرے، اس عرصہ میں مختلف حالات سے انسان دوچار ہوتا رہا۔ اور وقت کے ائمہ ومشائخ اور علماء وفقہائے امت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا، اور قوانین اسلام کی نشاندہی کرتے رہے اور خواص وعوام ان سے مستفید ہوتے رہے۔ یہ کام کسی منزل پر نہ رُکا اور نہ اس کا دروازہ بند ہوا، زمانہ کے انقلابات سے نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہے۔ اور فقہاء امت ان مسائل کا حل کتاب وسنت کی روشنی میں لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں فقہ وفتاویٰ کی کتابیں اور ان کے حواشی وشروح شائع ہوتے رہے۔

نئی ایجادات اور زمانہ کے تقاضوں نے بے شمار سوالات پیدا کئے، مگر الحمد للہ ہر دور میں ان کے جوابات لکھے جاتے رہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ کبھی ایسا نہ ہوا کہ زمانہ کی گردشوں سے نئے سوالات سامنے آئے ہوں اور علمائے امت نے ان کے جوابات کتاب وسنت کی روشنی میں نہ دیئے ہوں۔ فتاویٰ کی کتابوں کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے جو برابر جاری ہے۔ اس اخیر دور میں عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ ہندیہ کے نام سے ایک بڑا ذخیرہ اپنے دورِ حکومت میں جمع کرایا اور اس کی اشاعت کے ذریعہ امت کے لئے سہولت کا دروازہ کھولا، اس کے بعد شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ، مولانا عبد الحی فرنگی محلیؒ، حضرت گنگوہیؒ، حضرت تھانویؒ، مفتی کفایت اللہؒ، مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ، میاں نذیر حسین اور دوسرے علمائے کرام نے بحیثیت مفتی اس خدمت کو انجام دیا، اور ان کے ماننے والوں نے ان کے قیمتی فتاویٰ کو کتابی صورت میں شائع کیا جن سے عوام وخواص نے خاطر خواہ

فائدہ حاصل کیا۔

تاآنکہ اب جب کہ پندرہویں صدی ہجری شروع ہوئی تو کہنا چاہئے کہ دنیا ایسے نئے انقلاب سے دوچار ہے، جس کا پہلے تصور نہیں تھا۔ اور کچھ ایسے نئے مسائل پیدا ہوچکے ہیں کہ جن کے حل تلاش کرنے کے لئے ایک متحدہ محاذ کی ضرورت پیش آئی، جو ہندوپاک کے تمام مفتیانِ کرام اور فقیہوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرے اور نئے مسائل ان کے سامنے پیش کرے، اور بحث ومباحثہ اور تبادلۂ خیالات کا موقع فراہم کرے، اور ان کو سوچنے سمجھنے اور کچھ کرنے پر مجبور کرے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا کرے ہمارے قاضی شریعت بہار واڑیسہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب اور ڈاکٹر منظور عالم صاحب کو کہ ان حضرات نے خدا کا نام لے کر اسلامی فقہ اکیڈمی کی داغ بیل ڈالی، اور فقہی سمینار کا ایک سلسلہ شروع کیا، جہاں تک خاکسار کے مطالعہ کا تعلق ہے یہ اس صدی کی سب سے پہلی خدمت وسعادت ہے، جو ان حضرات کے حصہ میں آئی۔ انھوں نے جس فراخ حوصلگی، محنت اور وسیع النظری کا ثبوت دیا ہے، اس کی زمانہ قریب میں کوئی مثال نہیں ہے۔

دو فقہی سمینار کر کے کئی اہم مسائل متفقہ طور سے طے کرا چکے ہیں، اور ان کی اشاعت بھی ہوچکی ہے۔ اب یہ تیسرا فقہی سمینار اس موضوع پر ہو رہا ہے کہ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اور ان حقوق کی تفصیلات کیا ہیں؟ فقہ اکیڈمی ہم سب مفتیوں کی طرف سے مستحق ہدیۂ تبریک وتہنیت ہے کہ اس نے تمام مسائل کی طرح اس مسئلہ پر بھی مواد فراہم کیا، اور اسے طبع کرا کر ہم سب کے پاس بھیجا۔ کتابوں کے حوالے بھی ہیں اور ائمۂ اربعہ کے مذاہب کے دلائل بھی۔ عرض یہ کرنا ہے کہ روشنی خود اکیڈمی دے رہی ہے، محنت وہ خود کر رہی ہے۔ فقہ کی کتابوں کی طرف رہنمائی ورہبری کا فریضہ انجام دے رہی ہے۔ ہم لوگوں کا کام بہت سہل کر دیا گیا ہے۔ ان کو سامنے رکھ کر ہمارا فرض ہے کہ اپنی اپنی رائیں پیش کریں، اور اپنی تشفی کے لئے مزید مطالعہ کی زحمت گوارہ کریں، اگر ضرورت محسوس کریں۔

یہی وجہ ہے کہ خاکسار نے مزید لمبے مقالہ کی ضرورت محسوس نہیں کی، مواد یہی سب ہیں جو تقریبًا اکیڈمی نے فراہم کر دیئے ہیں۔ اس لئے اختصار کے ساتھ اپنی رائے پیش کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

حقوق مجردہ کی خرید وفروخت پر دو مقالے بھیجے گئے۔ ایک قاضئ شریعت مولانا مجاہد الاسلام صاحب زید مجدہٗ کا، دوسرا مولانا تقی عثمانی زید مجدہٗ کا۔ ان دونوں حضرات نے اس مسئلہ پر کافی بحث

لی ہے، خصوصیت سے مولانا تقی عثمانی صاحب نے اپنے مقالہ کے مرتب کرنے میں کافی محنت کی ہے۔ اور ائمہ اربعہ کے مذاہب دلیل کے ساتھ یکجا کرنے کی سعی کی ہے۔

یہ درست ہے کہ دورِ حاضر میں بعض ایسے حقوق کی بیع وشراء ہونے لگی ہے، جس کا پہلے تصور نہیں تھا جیسے مکانوں اور دوکانوں کی پگڑی یا اس کی سلامی، تجارتی مشہور ناموں کی بکری وخریداری، اسی طرح حق تصنیف وتالیف کی خرید وفروخت، یا نئی ایجادات کا معاملہ، دنیا میں یہ سارے معاملات وکاروبار رائج ہیں، حکومتوں پر تسلط دیندار مسلمانوں کا نہیں رہا، پھر عوام وخواص میں وہ غیرت وحمیت بھی باقی نہیں رہی کہ وہ اپنی حکومتوں کو ناجائز قوانین بنانے اور اس کے رائج کرنے سے روکیں، یا اس کے خلاف مضبوط احتجاج کریں۔ لہٰذا اس دورِ خدا بیزاری میں علمائے کرام پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ نئے مسائل، نئے زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر غور وفکر کریں اور دیکھیں کہ شریعت کس حد تک سہولت دے سکتی ہے۔ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ بشّرا ولا تنفرا، دوسری طرف ارشاد ہے کہ "الدین یسر" اسی کے ساتھ یہ بھی ہدایت ہے قولاً لیناً۔

اس لئے ذمہ دار علماء کا فرض ہوتا ہے کہ اس زیر بحث مسئلہ پر بھی پوری سنجیدگی اور اعتدال کے ساتھ غور وفکر کریں، اس طرح کہ ہمارے ہاتھوں میں دین کا دامن بھی مضبوطی سے باقی رہے، اور امت کی ضرورتیں بھی پوری ہوں، اور وہ محسوس کریں کہ دین اسلام تمام زمانوں کے تقاضوں کو پورا کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے، اور ہر دور کے علماء اپنے دور کے پیش آمدہ مسائل پر پوری بصیرت سے کام لیتے ہیں۔

حقوق کی کئی تقسیمیں کی گئی ہیں، اور بڑی حد تک وہ صحیح ہیں، حقوق شرعیہ ہوں یا حقوق ضروریہ حقوق شرعیہ کی مثال میں حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت وحضانت، حق ولایت نکاح وغیرہ کا نام لیا گیا ہے۔ ان حقوق کی بیع قطعاً جائز نہیں ہے اور نہ بطور صلح ان کا معاوضہ قبول کرنا درست ہے اس طرح کہ یہ حقوق صاحب حق ــــ سے منتقل ہو کر دوسرے کو حاصل ہو جائے اور وہ اس کا قائم مقام بن جائے۔ البتہ وہ حقوق جن کا تعلق عرف وعادت سے ہے اور جن کی تعبیر حقوق عرفیہ سے کی گئی ہے، مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق وغیرہ۔ یہ حقوق اگر بطور انتفاع ہو کہ کوئی متعین حالات کے لئے نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تو بطور اجارہ اس کی اجازت ہوگی، مگر غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ ماننا پڑتا ہے کہ مال کی تعریف میں صرف اعیان اور مادی اشیاء داخل ہیں۔ فقہائے احناف اس میں حق مجردہ کو داخل نہیں کرتے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ نے ایک جزیہ نقل کیا ہے کہ اگر ایک آدمی نیچے کی منزل کا مالک ہے اور دوسرا اوپر کی منزل کا اور دونوں منزلیں منہدم ہوگئیں، اب اس کے اوپر کے مالک نے اپنا حق علو فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ علو جو فضا میں ہے، وہ مال نہیں ہے۔ اسی طرح حق تسییل کے سلسلہ میں صراحت کی ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

فقہاءِ احناف نے حقوق مجردہ کی بیع کو ایک جگہ جائز لکھا ہے۔ گو دوسری روایت ناجائز ہونے کی بھی ہے۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ عندالاحناف حقوقِ مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے اور مفتیانِ کرام اسی کے مطابق برابر فتویٰ دیتے رہے۔ حق تصنیف کو بیچنے کے جواز کا ہمارے پرانے علماءِ کرام نے اب تک فتویٰ نہیں دیا ہے، گو بعد کے زمانے میں بعض علماء اس کی بیع کو جائز منوانے کی سعی میں ہیں مگر یہ قول مفتیٰ بہ نہیں ہے، اس لئے یہ فیصلہ کرلینا مناسب ہوگا کہ احناف کے یہاں حقوقِ مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ احناف کے علاوہ دوسرے ائمہ ثلاثہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مال کی تعریف میں حقوقِ مجردہ کو بھی داخل کرتے ہیں اور اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان ائمہ ثلاثہ کے یہاں حقوق عرفیہ کی بیع کی صراحت ملتی ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ غور کرنا چاہئے کہ ان ائمہ ثلاثہ اور بعض علماء احناف کی بنیاد پر حقوق عرفیہ کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا جائے یا نہ دیا جائے۔

خاکسار کی اپنی ذاتی رائے یہ ہے کہ اگر حقوق مجردہ کی بیع کا موجودہ حالات میں رواج ہوچکا ہے اور بڑی حد تک یہ ضروری ہوگیا ہے تو جس طرح بہت سے دوسرے مسائل میں ہم نے امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کرنے کی اجازت دی ہے اور اس پر ہمارا عمل بھی ہے، حقوق عرفیہ کی بیع کے مسئلہ میں بھی گنجائش دی جانی چاہئے تاکہ عوام وخواص جن کو ان مسائل سے دن رات کا واسطہ پڑتا ہے، وہ تنگی سے نکل سکیں۔

یہ تو ہمیں اعتراف ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں اور سب کتاب وسنت کے مطابق ہیں۔ لہٰذا ضرورت کے وقت میں ائمہ ثلاثہ کے بعض مسائل میں اتباع سے کوئی حرج نہیں ہے۔ یہاں ایک بات اور ذہن میں رکھنی چاہئے کہ فقہاءِ امت نے اپنے دور کے حالات اور عرف عام کا بڑا لحاظ رکھا ہے اور انھوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ ہمیں بھی اپنے دور کے عرف وعادت سے صرف نظر کرنا درست نہ ہوگا۔

حقوق عرفیہ کی بیع کی ضرورت و اہمیت کا بہت ممکن ہے کہ ان کے دور میں احساس نہ ہو، اور لوگ اس کی ضرورت محسوس نہ کرتے ہوں۔ مگر اب زمانہ کی رفتار نے دنیا کو وہاں پہونچادیا ہے جہاں شدت اختیار کرنے میں دین کا خسارہ ہے۔ البتہ جواز کی جو شرطیں ہیں ان کو پورے طور پر ملحوظ رکھا جائے۔



حقوق کی بیع

از ——— مولانا معاذ الاسلام سنبھلی، مدرسہ امدادیہ مراد آباد

حقوق کی بیع کے بارے میں آپ کا سوالنامہ اور مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کا تفصیلی مقالہ پڑھا۔ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے نہایت بسط کے ساتھ ائمہ اربعہ کے مذاہب اور جزئیات کو ضبط فرمادیا ہے اور مسئلہ کے ہر پہلو کا احصار فرمایا ہے۔ اسی طرح آپ کے سوالنامے میں بھی موضوع سے متعلق کافی مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ اس لیے ائمہ اربعہ کے مذاہب وجزئیات کے ذکر کی حاجت نہیں ہے۔ البتہ مشائخ وائمہ احناف کی آراء اور ارشادات میں غور وفکر کے بعد جو رائے سامنے آئی ہے اس کو تحریر کیا جاتا ہے۔

تمدن اور انسانی زندگی کے لیے باہم معاملات کرنا اور مختلف عقود کے ذریعہ ایک کا دوسرے سے تعاون حاصل کرنا اور اپنی اپنی حاجتوں اور ضرورتوں کو پورا کرنا ہمیشہ سے انسانی زندگی کا لازمی حصہ رہا ہے ان معاملات اور عقود میں بیع واجارہ دو اہم عقد ہیں جو ہمیشہ سے لوگوں میں معمول بہ اور جاری وساری ہیں ۔ لوگ ان کی حقیقت سے خوب واقف ہیں۔ یہ ایسے عقود نہیں ہیں کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام نے لوگوں کو ان سے واقف کرایا ہو۔ شریعت محمدیہ نے صرف اس طرف متوجہ کیا کہ ان عقود کا معاملہ کرنے میں کن کن امور کا لحاظ ہونا چاہیے تاکہ کسی طرح بھی یہ عقود فساد ونزاع اور مکر وخداع کا سبب نہ بنیں۔ اسی لیے شریعت نے ان کے تفصیلی احکام بیان کرکے واضح کیا کہ کون سے عقود درست اور صحیح ہیں اور کون سے فاسد اور غیر صحیح ہیں ۔

لیکن فقہاء کرام کے لیے ضروری ہوا کہ ان کے احکام ذکر کرتے وقت ان کی تعریف کرکے ان کے معانی بھی متعین کریں۔ لیکن جتنی تعریفیں کی گئی ہیں ہر ایک پر کچھ نہ کچھ اعتراض وارد ہوتا ہے اور کوئی تعریف ایسی معلوم نہیں ہوتی جو جامع مانع ہو ۔

بہرکیف تنویر الابصار میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے ۔

ھو لغۃ مقابلۃ شئ بشئ مالا اولا و شرعا مبادلۃ شئ مرغوب فیہ بمثلہ .

باعتبار لغت کے ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کرنا ہے خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو ۔ اور شرعًا مرغوب فیہ شے کا اس کے مثل کے ساتھ تبادلہ کرنا ہے ۔

شامی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

ای مامن شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال .

یعنی وہ چیز جس کی طرف نفس رغبت کرے اور وہ مال ہے ۔

شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ تعریف بھی مبادلۃ المال بالمال کی طرف لوٹتی ہے ۔

جوہر نیرہ میں یوں ذکر کیا ہے ۔

البیع فی اللغۃ عبارۃ عن تملیك مال بمال آخر ۔ وکذا فی الشرع لکن زید فیہ قید التراضی لما فی التغالب من الفساد واللہ لایحب الفساد .

لغت میں بیع تملیک مال بمال آخر کو کہا جاتا ہے ۔ اور شرعًا بھی یہی ہے لیکن اس میں باہمی رضامندی کی قید زیادہ کی گئی ہے اس لیے کہ تغالب میں فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا ۔

ویقال ھو فی الشرع عبارۃ عن ایجاب وقبول فی مالین لیس فیھما معنی التبرع وھذا قول العراقیین کالشیخ واصحابہ وقیل ھو عبارۃ عن مبادلۃ مال بمال لاعلی وجہ التبرع وھو قول الخراسانیین کصاحب الھدایۃ واصحابہ .

اور کہا جاتا ہے کہ وہ شرعًا ایسے دو مالوں میں ایجاب وقبول کو کہتے ہیں جن میں تبرع کے معنی نہ ہوں اور یہ عراقیوں کا قول ہے جیسے شیخ اور ان کے اصحاب ۔ اور بعض نے اس طرح کہا ہے کہ وہ مال کا مال سے اس طرح تبادلہ کرنا جو تبرع کے طریقہ پر نہ ہو اور یہ خراسانیوں کا قول ہے جیسے صاحب ہدایہ اور ان کے اصحاب ۔

مال کے متعلق اگرچہ سب جانتے ہیں کہ کسے کہا جاتا ہے مگر چونکہ بیع کی تعریف میں مال کا لفظ آیا تو ضرورت ہوئی کہ اس کی بھی تعریف کی جائے ۔ بعض حضرات نے اس کی اس طرح تعریف کی ۔

المراد بالمال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ اوبعضھم ۔ (شامی ٤ ، ص ٣) ۔

مال سے مراد وہ ہے کہ اس کی طرف طبیعت مائل ہو اور ضرورت کے وقت کے لیے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو، اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے۔

تلویح میں ہے۔

المال ما من شانه ان یدخر للانتفاع وقت الحاجة و فی البحر عن حاوی القدسی المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی و امکن احرازه والتصرف فیه علی وجه الاختیار۔ (شامی ج ٤، ص ٣)۔

مال وہ ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس کو وقت حاجت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جائے۔ اور بحر میں حاوی القدسی سے ذکر کیا ہے، مال غیر آدمی کا نام ہے جو آدمی کے مصالح کے لیے پیدا کیا گیا ہو اور اس کا ذخیرہ اور اس میں اختیار سے تصرف کرنا ممکن ہو۔

المال مایمیل الیه الطبع ویجری فیه البذل والمنع (درمختار، شامی ج ٤، ص ١٠٠)۔

مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل و منع جاری ہو۔

اجارہ

دوسرا عقد، عقدِ اجارہ ہے اس میں بھی ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ ہوتا ہے۔ اور بیع کی جو مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان میں بعض ایسی ہیں جو اجارہ پر بھی صادق آرہی ہیں۔ مثلاً درمختار میں بیع کی جو تعریف کی ہے کہ هو لغة مقابلة شئ بشئ اس پر علامہ شامی لکھتے ہیں۔

ظاهره شمول الاجارة لان المنفعة شئ باعتبار الشرع انها موجودة حتى صح الاعتیاض عنها بالمال وكذا باعتبار اللغة۔ (شامی ج ٤، ص ٣)۔

بظاہر یہ اجارہ کو شامل ہے اس لیے کہ منفعت بھی شے ہے اور وہ شرعاً موجود بھی ہے اسی لیے مال کے ساتھ اس کا عوض لینا صحیح ہے اور اسی طرح لغت میں بھی ہے۔

اس لیے بعض فقہاء نے اس کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی کہ بیع کی تعریف ایسی ہو کہ وہ اجارہ پر صادق نہ آئے اور دونوں میں فرق ہو جائے۔

فقہاء کی تعریفات اور تصریحات کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیع میں مبیع مال ہوتا ہے۔ اور اجارہ میں معقود علیہ مال نہیں بلکہ منفعت ہوتی ہے اور منفعت مال نہیں ہے منفعت ایک

حق ہے اور مال عین کو کہا جاتا ہے۔

جوہر نیرہ میں ہے۔

التملیکات نوعان تملیک عین و تملیک منفعة فتملیک العین نوعان بعوض کالبیع و بغیر عوض کالهبة و تملیک المنفعة نوعان ایضا بعوض کالاجارة وبغیر عوض کالعاریة و الوصیة بالمنافع ۔(جوهرة نیرة 'ج ۱ 'ص ۱۶۳)

تملیکات دو نوع کی ہیں ایک تملیک عین دوسری تملیک منفعت پھر تملیک عین بھی دو قسم کی ہیں عوض کے ساتھ جیسے کہ بیع اور بغیر عوض کے جیسے کہ ہبہ اور تملیک منفعت بھی دو قسم ہیں بالعوض جیسے اجارہ اور بغیر عوض جیسے عاریت اور منافع کی وصیت۔

علامہ شامی لکھتے ہیں۔

وقدمنا اول البیوع تعریف المال بما یمیل الیه الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة وانه خرج بالادخار المنفعة فهی ملك لا مال لان الملك مامن شانه ان یتصرف فیه بوصف الاختصاص کما فی التلویح فالاولی ما فی الدرر من قوله المال موجود یمیل الیه الطبع الخ۔ فانه یخرج بالموجود المنفعة فا فهم ویرد ان المنفعة تملك بالاجارة لان ذلك تملیك لا بیع حقیقة ولذا قالوا ان الاجارة بیع المنافع حکما ای ان فیها حکم البیع وهو التملیك لا حقیقته فاغتنم هذا التحریر۔ (شامی ج ٤ 'ص ۱۰۰)۔

ہم نے اول بیوع میں مال کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور حاجت کے وقت کے لیے اس کا ادخار ممکن ہو اور ادخار کی قید سے منفعت نکل گئی پس وہ ملک ہے مال نہیں اس لیے کہ ملک وہ ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس میں اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے جیسا کہ تلویح میں ہے۔ پس زیادہ بہتر وہ تعریف ہے جو درر میں ہے کہ مال وہ موجود ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو پس موجود کی قید سے منفعت نکل گئی۔ اور اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ اجارہ سے منفعت کی تملیک ہوتی ہے اس لیے کہ اجارہ حکماً منافع کی بیع ہے یعنی اس میں بیع کا حکم ہے اور بیع کا حکم تملیک ہوتی ہے۔ بیع کی حقیقت نہیں ہے پس تو اس تحریر کو غنیمت شمار کر۔

قوله فخرج التراب ای القلیل مادام فی محله والا فقد یعرض له بالنقل مایصیر به

مالامعتبرا و مثله الماء وخرج ایضا نحو حبة من حنطة والعذرة الخالصة بخلاف المخلوطة بتراب ولذا جاز بیعها کسرقین کما یاتی وخرج ایضا المنفعة عن ما ذکرنا انفا ۔ (شامی ج ٤ ، ص ۱۰۱) ۔

اس کا قول پس مٹی (مال کی تعریف سے) نکل گئی یعنی تھوڑی مٹی جو اپنے محل میں ہو ورنہ کبھی نقل کرنے سے وہ بھی مال معتبر ہو جاتی ہے اور اسی کی مثل پانی ہے ۔ اور گیہوں کے دانہ کی مثل بھی نکل گیا اور خالص پاخانہ برخلاف اس کے جو مٹی ملی ہوئی ہو اور اسی لیے اس کی بیع جائز ہے جیسے کہ گوبر جیسا کہ آئندہ آئے گا اور منفعت بھی نکل گئی جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ۔

ولان البیع شرع لتملیك العین لا المنفعة بدلیل صحة شراء جحش ومهر صغیر وارض سبخة ولا تصح اجارتها وكذا لو استاجر علوا واستثنی الطریق فسدت بخلاف البیع ۔ (بحرالرائق ج ٦)

اس لیے کہ بیع تملیک عین کے لیے مشروع ہے نہ کہ منفعت کی تملیک کے لیے اس دلیل سے کہ گدھے اور گھوڑے کے چھوٹے بچے اور شور زمین کا خرید نا صحیح ہے اور ان کا اجارہ صحیح نہیں ہے اور اسی طرح اگر علو کو کرایہ پر لیا اور راستہ کا استثنیٰ کیا تو اجارہ فاسد ہے اور بیع صحیح ہے ۔

بہرحال فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ مبیع کا مال اور عین ہونا ضروری ہے اگر مبیع مال نہ ہو تو بیع باطل ہو گی ۔

وبطل بیع مالیس بمال ای مالیس بمال فی سائر الادیان ۔ (شامی ج ٤ ، ص ۱۰۰) ۔

اور جو مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے یعنی کسی بھی آسمانی دین میں مال نہ ہو ۔

اور صرف مال ہونا بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا متقوم ہونا بھی ضروری ہے ورنہ شرعاً وہ بیع باطل ہو گی ۔

درمختار میں ہے ۔

وبطل بیع مال غیر متقوم ای غیر مباح الانتفاع به ۔

متقوم کا مطلب ہے کہ شرعاً اس سے انتفاع مباح ہو ۔

تلویح میں ہے ۔ تقوم دو طرح کا ہوتا ہے ایک عرفی دوسرا شرعی ۔ تقوم عرفی تو احراز سے ہوتا ہے پس جو غیر محرز ہو گا مثلاً شکار اور حشیش وہ متقوم نہیں ہے ۔ اور تقوم شرعی اس کے ساتھ انتفاع کے مباح ہونے سے حاصل ہوتا ہے ۔

شامی میں مال اور متقوم میں فرق اس طرح سمجھایا ہے مثلاً گیہوں کا دانہ متقوم ہے مال نہیں ہے اور خمر مال ہے مگر متقوم نہیں ہے اور دم، میتہ، حر نہ مال ہیں اور نہ متقوم ہیں۔

شامی نے شرح مسکین سے بیع باطل اور فاسد کے پہچاننے کا ایک ضابطہ نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عوضین میں سے جب کوئی کسی بھی آسمانی دین میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے۔ خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن اور اگر وہ بعض ادیان میں مال ہو اور بعض میں نہ ہو تو اگر اس کو ثمن اعتبار کرنا ممکن ہو تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس کا مبیع ہونا متعین ہو تو بیع باطل ہوگی۔

عرف وعادت کے اعتبار میں

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملات کے احکامات میں عرف وعادت اور لوگوں کی حاجات وضروریات کو بہت بڑا دخل ہے۔

عرف وعادت اور حاجات وضروریات کی بنیاد پر احکام بدل جاتے ہیں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

منافع اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن اجارہ تعامل ناس ہی کی وجہ سے جائز رکھا گیا ہے۔

لان الاجارة مشروعة على خلاف القياس لانها بيع المنافع المعدومة وقت العقد وانما جازت بالتعارف العام لما فيها من احتياج عامة الناس اليها وقد تعارفوها سلفا وخلفا فجازت على خلاف القياس وخرج في الذخيرة بان الاجارة انما جازت لتعامل الناس. (نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف).

اس لیے کہ اجارہ خلاف قیاس مشروع ہے اس لیے کہ وہ عقد کے وقت منافع معدومہ کی بیع ہے لیکن وہ تعارف ناس کی وجہ سے جائز ہے اس لیے کہ اس کی طرف عام لوگوں کو احتیاج ہے اور وہ اس کو سلفا اور خلفا پہچانتے آئے ہیں پس وہ خلاف قیاس جائز ہے اور ذخیرہ میں ذکر کیا ہے کہ اجارہ تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہوا ہے۔

سیّدی عبدالغنی نابلسی نے دودۃ القرمز کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے اس پر علامہ شامی لکھتے ہیں۔

انها من اعز الاموال اليوم ويصدق عليها تعريف المال المتقدم ويحتاج اليها

الناس كثيرا في الصباغ وغيره فينبغي جواز بيعها.

وسياتي ان جواز البيع يدور مع حل الانتفاع وانه يجوز بيع العلق للحاجة مع انه من الهوام وبيعها باطل وكذا بيع الحيات للتداوي (شامي ج ٤ ص ١٠١).

تحقیق وہ اس زمانہ میں عزیز ترین اموال میں سے ہے اور اس پر پہلے گذری ہوئی مال کی تعریف صادق آتی ہے اور لوگ رنگ وغیرہ میں اس کے کثرت سے محتاج ہیں لہذا مناسب ہے کہ اس کی بیع جائز ہو۔

اور آگے آئے گا کہ بیع کا جواز انتفاع کے حلال ہونے سے وابستہ ہے اور جونک کی بیع حاجت کی وجہ سے جائز ہے حالانکہ وہ ہوام میں سے ہے اور ان کی بیع باطل ہے اسی طرح سانپوں کی بیع کا حکم ہے دواء کے لیے۔

وفي البحر عن الذخيرة اذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية مرعل يجوز وبه اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول الناس له اقول العلق في زماننا يحتاج اليه للتداوي بمصه الدم وحيث كان متمولا لمجرد ذلك دل على جواز بيع دودة القرمز فان تمولها الان اعظم اذ هي من اعز الاموال (شامي ج ٤ ص ١١١).

بحر میں ذخیرہ سے ذکر کیا ہے جب جونک کو خریدے تو جائز ہے اور اس کی طرف حاجت ناس کی وجہ سے صدر الشہید بھی اسی کے قائل ہیں اس لیے کہ لوگ اس کو مال سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جونک آج کل اس کی طرف حاجت تداوی کے لیے ہے کہ وہ چوس لے تو جب وہ محض اتنی بات سے مال ہوگئی تو یہ دودۃ القرمز کی بیع کے جواز پر دال ہے اس لیے کہ اس کا مال ہونا جونک سے بڑھ کر ہے اس لیے کہ وہ تو عزیز ترین اموال میں سے ہے۔

حدیث میں سونے چاندی کو وزنی اور گیہوں جو وغیرہ کو کیلی فرمایا گیا اور سونے چاندی کی بیع میں ربا سے بچنے کے لیے باعتبار وزن کے اور گیہوں وغیرہ میں باعتبار کیل کے تساوی کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان میں اگر عرف بدل جائے گیہوں جو وغیرہ وزنی ہو جائیں اور سونا چاندی کیلی تو سونے چاندی میں کیلاً تساوی ضروری ہوگی اور گیہوں وغیرہ میں وزناً۔

روى عن ابي يوسف اعتبار العرف في هذه الاشياء المنصوصة حتى جوز التساوي

بالكيل في الذهب وبالوزن في الحنطة اذا تعارفه الناس فهذا فيه اتباع العرف اللازم فيه ترك النص فيلزم ان يجوز عنده ما يشابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف وان خالف النص قلت حاشا لله ان يكون مراد ابي يوسف ذلك وانما اراد تعليل النص بالعادة بمعنى انه انما نص على البر والشعير والتمر والملح بانها مكيلة وعلى الذهب والفضة بانها موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك فالنص في ذلك الوقت انما كان للعادة حتى لوكانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب اورد النص على وفقهما فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في البعض هي العادة تكون العادة هي المنظور اليها فاذا تغيرت تغير الحكم فليس في العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية

وعلى هذا لو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم او استقراضها بالعدد كما في زماننا لا يكون مخالفا للنص فالله تعالى يجزي الامام ابا يوسف عن اهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم بابًا عظيما من الربا. (نشر العرف).

ان اشیاء منصوصہ میں عرف کے معتبر ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ سونے میں کیل کے ساتھ اور گیہوں میں وزن کے ساتھ تساوی کو جائز بتلایا ہے جب لوگوں میں یہ متعارف ہو جائے پس اس میں عرف کا اتباع ہے جس سے نص کا ترک لازم آتا ہے پس لازم آئے گا کہ ان کے نزدیک عرف کی وجہ سے ربا وغیرہ کی تجویز جائز ہو اگرچہ وہ نص کے خلاف ہو میں کہوں گا کہ یہ بات بہت بعید ہے کہ امام ابو یوسف کی مراد یہ ہو بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ان کے نزدیک نص کی علت عادت ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ گیہوں، جو، تمر اور نمک کو نص میں جو کیلی بتلایا ہے اور سونے چاندی کو وزنی یہ اس وجہ سے ہے کہ اس وقت ایسا ہی تھا پس نص اس وقت عادت کے مطابق تھی یہاں تک کہ اگر اس وقت گیہوں کے وزن اور سونے کے کیل کی عادت ہوتی تو نص اسی کے موافق آتی لہٰذا کیلی اور وزنی ہونے میں منظور الیہا عادت ہی ہوگی۔ جب عادت بدل جائے گی تو حکم بھی بدل جائے گا پس بدلنے والی نئی عادت میں نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس میں نص کا اتباع ہے، محقق ابن ہمام کے ظاہری کلام سے اس روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔

اور اس بنیاد پر اگر دراہم کی دراہم کے ساتھ بیع میں اور ان کے قرض لینے میں گنتی کے ساتھ تعارف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے تو وہ نص کے خلاف نہیں ہوگا پس اللہ تعالیٰ امام ابویوسف کو اس زمانہ کے لوگوں کی طرف سے بہترین جزا دے کہ انھوں نے ان کی طرف سے ربا کے ایک بڑے دروازے کو بند کر دیا۔ نشر العرف۔

وفی شرح الاشباہ للبیری الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی۔

بیری کی شرح اشباہ میں ہے جو عرف سے ثابت ہو تو وہ دلیل شرعی سے ثابت ہے۔

وفی المبسوط الثابت بالعرف کالثابت بالنص۔

مبسوط میں ہے عرف سے ثابت نص سے ثابت کی مانند ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کے بارے میں ابن عابدین نے ایک ضابطہ لکھا ہے، فرماتے ہیں:

اذا خالف العرف الدلیل الشرعی فان خالفہ من کل وجہ بان لزم منہ ترک النص فلاشک فی ردہ کتعارف الناس کثیرا من المحرمات من الربا و شرب الخمر ولبس الحریر والذھب و غیر ذلک مما ورد تحریمہ نصًا و ان لم یخالفہ من کل وجہ بان ورد الدلیل عاما و العرف خالفہ فی بعض افرادہ اوکان الدلیل قیاسا فان العرف معتبر ان کان عاما فان العرف العام یصلح مخصصا کما مر عن التحریر و یترک بہ القیاس کما صرحوا بہ فی مسئلۃ الاستصناع ودخول الحمام و الشرب من السقاء و ان کان العرف خاصا فانہ لا یعتبر وھو المذھب۔

جب عرف دلیل شرعی کے مخالف ہو پس اگر وہ من کل وجہ مخالف ہو بایں طور کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے تب تو اس کے رد میں کوئی شک نہیں جیسا کہ لوگوں میں بہت سے محرمات کا متعارف ہونا یعنی ربا، شرب خمر اور ریشم پہننا اور سونا وغیرہ جن کی تحریم نص میں آئی ہے اور اگر من کل وجہ مخالف نہ ہو بایں طور کے دلیل عام وارد ہو اور عرف اس کے بعض افراد میں خلاف ہو یا دلیل قیاس ہو تو اگر عرف عام ہو تو وہ معتبر ہے اس لیے کہ عرف عام مخصص بن سکتا ہے جیسا کہ تحریر سے گذرا اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ استصناع کے مسئلہ میں اس کی تصریح کی ہے اور حمام میں داخل ہونے میں اور مشک سے پانی پینے میں اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور یہی مذہب ہے۔

وتخصیص النص بالتعامل جائز الا تری انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع

بیع مالیس عندہ وانہ منھی عنہ وتجویز الاستصناع بالتعامل تخصیص منا للنص الذی ورد فی النھی عن بیع مالیس عند الانسان لاترک النص اصلا لانا عملنا بالنص فی غیر الاستصناع . . وبالتعامل لایجوز ترک النص اصلا وانما یجوز تخصیصہ . (نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف) .

اور تعامل کے ساتھ نص کی تخصیص جائز ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ ہم نے تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز کہا ہے حالانکہ استصناع اس چیز کی بیع ہے جو اس کے پاس نہیں ہے حالانکہ وہ منہی عنہ ہے اور تعامل کے ساتھ استصناع کی تجویز ہماری طرف سے نص کی تخصیص ہے وہ نص جو انسان کے پاس غیر موجود چیز کی بیع کی نہی میں وارد ہوئی ہے بالکل نص کا ترک نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے غیر استصناع میں نص پر عمل کیا ہے۔ اور تعامل سے بالکل نص کا ترک جائز نہیں اور اس کی تخصیص جائز ہے۔

اسی کی تائید میں ابن عابدین لکھتے ہیں :

وسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن خمیرۃ یتعاطاھا الجیران ایکون ربا فقال ماراہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن وماراہ المسلمون قبیحا فھو عند اللہ قبیح وذکر فی البزازیۃ فی البیع الفاسد فی القول السادس فی بیع الوفا وانہ صحیح قال لحاجۃ الناس فرارا من الربا . (نشر العرف)

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خمیری روٹی کے بارے میں سوال کیے گئے جس کی پڑوسی آپس میں تعاطی کرتے ہیں کیا وہ ربا ہوگا تو آپ نے فرمایا جس کو مسلمان اچھا جانیں وہ اچھا ہے اور جس کو مسلمان برا خیال کریں وہ برا ہے۔ اور بزازیہ میں ذکر کیا ہے بیع وفا کے بارے میں کہ وہ صحیح ہے ربا سے بچنے کے لیے حاجت ناس کی وجہ سے۔

عرف عام کے معتبر ہونے کی وجوہ ودلائل بیان کرتے ہوئے ابن عابدین لکھتے ہیں

فان تغییر ما اعتادہ عامۃ اھل العصر فی عامۃ بلاد الاسلام لاحرج فوقہ ولا شک انہ فوق الحرج الذی عفی لاجلہ عن بعض النجاسات المنھیۃ بالنص کطین الشارع الغالب علیہ النجاسۃ وکبول السنور فی الثیاب والبعر القلیل فی الآبار والمحلب لکن ذلک بتخصیص لادلۃ النجاسۃ .

ایسی چیز کا بدلنا جس کے اکثر بلاد اسلام میں اکثر اہل زمانہ عادی ہوں اس سے بڑھ کر کوئی حرج

نہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اس حرج سے بڑھ کر ہے جس کی وجہ سے بعض ایسی نجاستوں سے درگذر کیا گیا ہے جن کی نص میں نہی آئی ہے جیسے کہ سڑک کی مٹی جس پر نجاست غالب ہو اور کپڑوں میں بلی کا پیشاب اور دودھ کے برتن اور کنوؤں میں قلیل مینگنی لیکن یہ ادلہ نجاست کی تخصیص کے ساتھ ہے۔

مزید فرماتے ہیں :

ویدل علی ذلک انہم صرحو بفساد البیع بشرط لا یقتضیہ العقد و فیہ نفع لاحد المتعاقدین و استدلوا علی ذلک بنھیہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط و بالقیاس و استثنوا من ذلک ماجری بہ العرف کبیع نعل علی ان یحذوھا البائع قال فی فتح الغفار فان قلت اذا لم یفسد الشرط المتعارف العقد یلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث قلت لیس بقاض علیہ بل علی القیاس لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المعقود بہ وھو قطع المنازعۃ والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث ولم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیہ۔ (نشر العرف)۔

اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ ایسی شرط سے جس کو عقد نہ چاہتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین کا نفع ہو تو وہ بیع فاسد ہے اور انھوں نے اس پر اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے اور قیاس کے ساتھ اور انھوں نے اس سے اس کا استثنا کیا ہے جس کے ساتھ عرف جاری ہو جیسے کہ نعل کی بیع اس شرط سے کہ بائع اس کو برابر کاٹے گا فتح الغفار میں کہا ہے پس اگر تو کہے کہ جب شرط متعارف عقد کو فاسد نہ کرے تو لازم آئے گا کہ عرف حدیث پر قاضی ہو جائے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث پر نہیں بلکہ قیاس پر ہے اس لیے کہ حدیث کی علت نزاع کا واقع ہونا ہے جو عقد کو معقود بہ سے نکالنے والا ہے اور وہ منازعت کو ختم کرنا ہے اور عرف نزاع کو ختم کرے گا لہذا وہ حدیث کے معنی کے موافق ہوگا اور اب موانع میں سے صرف قیاس باقی رہا اور عرف اس پر قاضی ہے۔

فھذا کلہ وامثالہ دلائل واضحۃ علی ان المفتی لیس لہ الجمود علی المنقول فی کتب ظاہر الروایۃ من غیر مراعاۃ الزمان واھلہ والا یضیع حقوقا کثیرۃ ویکون ضررہ اعظم من نفعہ۔ (نشر العرف)۔

پس یہ سب اور اس کے مثل اس کی واضح دلیلیں ہیں کہ مفتی کو ظاہر الروایت کی کتابوں میں منقول پر جمود نہیں چاہیے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر ورنہ وہ بہت سے حقوق کو ضائع کردے گا اور اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہوگا۔

حق کی تعریف

علامہ شامی نے حق کی تعریف اس طرح کی ہے :

اعلم ان الحق فی العادة یذکرفیما ھو تبع للمبیع ولا بد لہ منہ ولا یقصد الا لاجلہ کالطریق والشرب للارض۔ (شامی ج ٤ ، ص ١٩٨) ۔

جان تو کہ حق عام طور سے ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو مبیع کے تابع ہوں اور اس کے لیے ان کا ہونا ضروری ہو اور اس کا اسی کی وجہ سے قصد کیا جائے جیسے راستہ اور زمین کے لیے پانی کا حق۔

حقوق مجردہ کی بیع

یعنی حق مرور، حق شرب اور حق تسییل الماء یہ حقوق ہیں ان کی زمین کے ساتھ بیع کی جائے تو جائز ہے اور اگر بغیر زمین کے تنہا ان کی بیع کی جائے تو یہ حقوق مجردہ کی بیع ہوگی اور حقوق مجردہ کی بیع کے بارے میں فقہاء احناف کی جو آراء کتابوں میں مذکور ہیں ان میں کوئی ایسا ضابطہ معلوم نہیں ہوتا جو کلی ہو اور تمام جزئیات کو شامل ہو اس لیے اس سلسلہ میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

مثلاً حق مرور کی بیع ظاہر الروایت میں جائز نہیں امام کرخی فقیہ ابواللیث وغیرہ نے اس کی تصحیح کی ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ حق مجرد کی بیع ہے اور تنہا حقوق کی بیع جائز نہیں ہے لیکن ابن سماعہ کی ایک روایت میں جائز ہے اور اکثر مشائخ نے اسی کو اپنایا ہے۔

وصح بیع حق المرور تبعا للارض بلاخلاف ومقصودا، وحدہ فی روایة وبہ اخذ عامة المشائخ قال فی الدرر وفی روایة الزیادات لایجوز وصححہ الفقیہ ابواللیث بانہ حق من الحقوق وبیع الحقوق بانفرادہ لایجوز ۔ (شامی ج ٤ ، ص ١١٨)۔

زمین کے تابع ہو کر حق مرور کی بیع بغیر اختلاف کے صحیح ہے اور بالقصد تنہا اس کی بیع ایک روایت میں صحیح ہے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ درر میں کہا ہے زیادات کی روایت میں جائز نہیں اور

فقیہ ابو اللیث نے اس کی تصحیح کی ہے اس لیے کہ یہ حقوق میں سے ایک حق ہے اور تنہا حقوق کی بیع جائز نہیں۔

ایک جگہ یوں فرمایا :

لان بیع الحقوق المجردة لا یجوز کالتسییل وحق المرور۔ (فتح القدیر ج ٦، ص ٦٦)۔

اس لیے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں جیسے کہ پانی بہانے اور گذرنے کا حق۔

حق مرور کی بیع میں دو روایتیں ہوئیں ایک میں جائز ایک میں ناجائز مگر حق تعلی کی بیع میں سب متفق ہیں کہ وہ جائز نہیں اس پر سوال پیدا ہوا کہ اس فرق کی وجہ کیا ہے جب کہ حق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ حق مرور کا تعلق عین سے ہے اس لیے اس کا حکم عین کا حکم ہوگا لہذا وہ محل بیع ہو سکتا ہے۔ برخلاف حق تعلی کے اس لیے کہ اس کا تعلق ہوا سے ہے اور ہوا عین اور مال نہیں ہے۔ اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے۔

والمال هو المحل للبیع فان محل البیع هو مال او حق یتعلق بالعین وحق التعلی یتعلق بالهواء والهواء لیس بمال لان المال مایمکن احرازه وقبضه (نشر العرف)۔

اور مال ہی محل بیع ہے پس تحقیق بیع کا محل وہ مال ہے یا وہ حق ہے جو عین سے تعلق رکھے اور حق تعلی ہوا سے متعلق ہے اور ہوا مال نہیں ہے اس لیے کہ مال وہ ہے جس پر قبضہ اور اس کا احراز ممکن ہو۔

وانما احتیج الی الفرق لانه علل المنع فی حق التعلی بانه لیس بمال فیرد علیه ان حق المرور کذلك وقد جاز بیعه فی روایة وفی کل منهما بیع الحق لا بیع العین وهو ان حق المرور حق یتعلق برقبة الارض وهی مال هو عین فما یتعلق به یکون له حکم العین اما حق التعلی فحق یتعلق بالهواء وهو لیس بعین مال۔

(فتح القدیر ج ٦، ص ٦٦)۔

اور فرق کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ انھوں نے حق تعلی میں منع کی علت یہ بتلائی کہ وہ مال نہیں ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حق مرور بھی ایسا ہی ہے لیکن اس کی بیع ایک روایت میں جائز ہے حالانکہ دونوں میں سے ہر ایک میں حق کی بیع ہے نہ عین کی بیع اور وہ یہ ہے کہ مرور کا حق ایسا حق ہے جو رقبہ ارض سے متعلق ہے اور وہ مال ہے جو عین ہے پس جو اس سے متعلق ہوگا تو اس کے لیے عین کا حکم ہوگا لیکن حق تعلی ایسا حق ہے جو ہوا سے متعلق ہے اور ہوا عین اور مال نہیں ہے۔

اسی طرح حق شرب کی بیع مشائخ بلخ کے نزدیک جائز ہے اس لیے کہ وہ پانی کے ایک حصہ کی بیع ہے۔

وکذا بیع الشرب ای فانہ یجوز تبعا للارض بالاجماع ووحدہ فی روایۃ وھو اختیار مشائخ بلخ لانہ نصیب من الماء۔ (شامی ج ٤، ص ١١٨)۔

اور اسی طرح شرب کی بیع یعنی وہ تبعا للارض تو بالاجماع جائز ہے اور ایک روایت میں تنہا بھی اور مشائخ بلخ کا مختار یہی ہے اس لیے کہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے۔

ایک حق حق تسییل ہے اس کی بیع کو بالاتفاق ناجائز کہتے ہیں۔

لا یصح بیع حق التسییل الخ ای باتفاق المشائخ۔ (شامی ج ٤، ص ١١٨)۔

اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حق تسییل سطح پر ہو تب تو یہ حق تعلی کی نظیر ہے مگر اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ اس کی نظیر اس وقت ہوگا کہ علو کے سقوط کے بعد علو کی بیع ہو اسی طرح سطح نہ ہو اور سطح پر حق تسییل کی بیع ہو لیکن سطح موجود ہو تو اس وقت یہ نظیر نہیں بن سکتا۔ اور اگر حق تسییل علی الارض کی بیع ہو تو جہالت کی وجہ سے جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی وجہ سے یہ جہالت ختم ہو جائے اور نزاع کا امکان باقی نہ رہے تو اس کی بیع بھی جائز ہو گی بہرحال حق مرور وغیرہ کے جواز اور حق تعلی کے عدم جواز کے فرق کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ محل بیع مال ہوتا ہے یا وہ حق ہوتا ہے جو عین سے متعلق ہو۔ حق مرور وغیرہ کا تعلق عین اور مال سے ہے اس لیے ان کی بیع جائز ہے اور حق تعلی کا تعلق عین سے نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں۔ فرق کی اس وجہ پر عنایہ میں سخت اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ دار کا سکنیٰ بھی ایسا حق ہے جس کا تعلق عین سے ہے مگر اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

وفیہ نظر لان السکنیٰ من الدار مثلا حق یتعلق بعین تبقی ھو مال ولا یجوز بیعہ۔

(عنایۃ، فتح القدیر ج ٦، ص ٦٦)۔

اس میں نظر ہے اس لیے کہ مثلاً دار کا سکنیٰ بھی ایسا حق ہے جو باقی رہنے والے عین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ بعض حضرات حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً منع کرتے ہیں مگر بہت سے حضرات بعض حقوق مجردہ کی بیع کے جواز کے قائل ہیں سب کے نہیں۔

مثلاً یہ حضرات حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور حق تعلی کی بیع کو ناجائز

اور دونوں میں فرق کی وجہ بیان کی گئی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے وہ کوئی مضبوط وجہ معلوم نہیں ہوتی پھر حق تعلی کے بارے میں بھی یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دوسری منزل بنی ہوئی ہو تو اس کی بیع جائز ہے اور اگر صرف نیچے کی منزل ہو اوپر والی منزل نہ ہو تو علو کی بیع جائز نہیں دوسری منزل خریدنے کے بعد اگر وہ منہدم ہو جائے تو مشتری دوبارہ اس کی تعمیر کر سکتا ہے اسی طرح اگر دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں اور سفل والا سفل کی تعمیر نہ کرے تو علو والے کو حق ہے کہ خود دونوں منزلوں کی تعمیر کرائے اور سفل کا صرفہ صاحب سفل سے وصول کرلے۔

حق تعلی کی ان صورتوں میں فرق کی بھی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

اس لیے یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ حقوق مجردہ کی بیع کے جواز و عدم جواز کا حکم لوگوں کی عادت اور تعامل اور ضرورت و حاجت کے ساتھ وابستہ ہے۔

احکامات شرعیہ میں عرف و عادت، ضرورت و حاجت کو بہت بڑا دخل ہے۔

ابن عابدین لکھتے ہیں :

ذكروا فى المتون وغيرها فى باب الحقوق ان العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق هو له وبشراء منزل لا يدخل الا بكل حق هو له او بمرافقه ويدخل فى الدار مطلقا فقال فى البحر نقلا عن الكافى ان هذا التفصيل مبنى على عرف الكوفة وفى عرفنا يدخل العلو فى الكل والاحكام تبتنى على العرف فيعتبر فى كل اقليم وفى كل عصر عرف اهله . (نشر العرف) .

متون وغیرہ میں باب حقوق میں ذکر کیا ہے کہ بیت کو بکل حق ہو لہ کے ساتھ خریدنے میں علو داخل نہیں ہوگا اور منزل خریدنے میں بکل حق ہو لہ او بمرافقہ کے ساتھ علو داخل ہوگا اور دار میں مطلقاً داخل ہوگا کافی سے نقل کرتے ہوئے بحر میں کہا ہے کہ یہ تفصیل کوفہ کے عرف پر مبنی ہے اور ہمارے عرف میں علو سب میں داخل ہوگا اور احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں پس ہر اقلیم اور ہر زمانے میں اس کے اہل کے عرف کا اعتبار ہوگا۔

حق تعلی کی بیع کو فقہاء ناجائز لکھتے ہیں لیکن آج کے زمانے میں ساری دنیا میں اس کی بیع کا رواج اور عرف ہو گیا ہے اور خاص طور سے بڑے بڑے شہروں میں ایسی حاجت و ضرورت ہو گئی ہے کہ بغیر اس کے چارۂ کار نہیں ہے اس لیے فقہاء ہی کی تصریحات کی روشنی میں یہ بیع جائز ہونی چاہیے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں :

اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الاول واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورای وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ماكان في عرف زمانه بحيث لوكان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لابد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله او لحدوث ضرورة او فساد اهل زمانه بحيث لو بقى الحكم على ماكان عليه اولا للزم منه المشقة و الضرر بالناس ومخالفة قواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن نظام ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا مانص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ماكان في زمنه لعلمهم بانه لوكان في زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه. (نشر العرف) .

جان تو کہ مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوں گے اور یہ فصل اول ہے یا اجتہاد اور رائے سے اور ان میں بہت سے ایسے ہیں جن کو مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر مبنی کرتا ہے اس طرح کہ اگر وہ عرف حادث کے زمانے میں ہوتا تو جو اس نے کہا ہے اس کے خلاف کہتا اسی لیے انھوں نے اجتہاد کی شرطوں میں کہا ہے کہ اس میں عادات ناس کا پہچاننا ضروری ہے پس بہت سے احکام اختلاف زمان کی وجہ سے عرف کے متغیر ہونے سے مختلف ہوجاتے ہیں یا اہل زمانہ کے فساد اور ضرورت کی وجہ سے اس طریقہ پر کہ اگر حکم پہلی حالت پر باقی رہے تو اس سے مشقت اور لوگوں کو ضرر لازم آئے گا اور وہ شریعت کے ان قواعد کے خلاف ہوگا جو تخفیف اور تیسیر پر مبنی ہیں اور عالم کے بہترین نظام پر بقاء کے لیے دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں اسی لیے تو دیکھے گا کہ مواضع کثیرہ میں مشائخ نے مجتہد کی اس رائے کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد ان کے زمانہ کا عرف تھا اس لیے کہ وہ جانتے ہیں کہ اگر مجتہد ان کے زمانے میں ہوتا تو وہ بھی وہی کہتا جو ان کی رائے ہے یہ بات ان کے مذہب کے قواعد کی بنیاد پر ہے ۔

حاصل کلام

فقہاء احناف کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے حقوق جن کا تعلق کسی عین سے ہو ان کی بیع جائز ہے اور جن کا تعلق عین سے نہ ہو ان کی بیع جائز نہیں۔ مثلاً حق مرور، حق شرب حق تسییل الماء۔ ان کا تعلق چونکہ عین سے ہے اس لیے ان کی بیع جائز ہے۔ اگرچہ جہالت کی وجہ سے حق تسییل کی بیع کو منع کرتے ہیں مگر فی نفسہ اس کی بیع جائز ہے۔

حق تعلی

حق تعلی کی بیع کو فقہاء منع کرتے ہیں اس لیے کہ اس کا تعلق ہوا سے ہے اور وہ عین اور مال نہیں ہے مگر میری رائے ناقص میں اس کا تعلق بھی عین سے ہے۔

زمین پر مکان بنانے کا معاوضہ لے کر نیچے کی منزل بنانے کا حق دیدیا جائے تو اس کا تعلق زمین سے ہے جو عین ہے۔ پہلی منزل کے اوپر عمارت بنانے کا حق فروخت کیا جائے تو دوسری منزل پہلی منزل کے اوپر ہی تعمیر ہو گی خواہ اس وقت نیچے منزل موجود ہو یا نہ ہو اس لیے اس کا تعلق بھی عین ہی سے ہو گا اس لیے کہ دوسری منزل کا اعتماد پہلی منزل ہی پر ہو گا جو عین ہے یہ نہیں کہ وہ ہوا پر معلق ہو گی۔

ضرورت اور عرف و عادات بھی اس کی بیع کے جواز کے متقاضی ہیں۔

حقوق ادبیہ

موجد، مصنف، محقق کے فکری نتائج اور ٹریڈ مارک وغیرہ کو حقوق اسبقیت میں داخل کر کے ان کی بیع کے جواز کی بات سمجھ میں نہیں آئی۔

اس کو احیاء موات پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

مباح زمین کی تحجیر وغیرہ سے جو حق ملتا ہے تو اس کا تعلق عین سے ہے اور ایسی زمین کے احیاء سے کاشتکار اس کا مالک ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ زمین عین ہونے کی وجہ محل ملک ہے۔ اور اس حق کے دینے میں شریعت نے جہاں کاشتکار کی منفعت کا لحاظ کیا ہے وہاں عوام کے فائدے کو بھی پیش نظر رکھا ہے ظاہر ہے ایسی زمین کے احیاء سے جہاں

کاشتکار کو فائدہ ہوگا وہاں اس کی پیداوار سے عوام کا فائدہ بھی ہوگا بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کاشتکار کے بجائے عوام ہی کا فائدہ شریعت کے پیش نظر ہے۔

اسی لیے اگر زمین کو گھیرنے کے بعد تین سال تک کاشت نہیں کی تو یہ حق ختم ہوجائے گا اور حاکم کو اختیار ہوگا کہ یہ زمین دوسرے کو دیدے۔

اس کے برخلاف حق تصنیف وایجاد میں شخصی وذاتی نفع ہے اور دوسروں کو اس کے نفع سے مستفید ہونے سے روکنا ہے اور ایسی صورت کو شریعت پسند نہیں کرتی اسی بنیاد پر احتکار اور بیع الحاضر للبادی کی ممانعت آئی ہے۔

حق تصنیف وایجاد کوئی ایسی چیز نہیں جس کو شریعت مانتی ہو اسی طرح عرف عام کی بنیاد پر بھی اس کو حق نہیں کہا جاسکتا۔ مصنفین وموجدین کی تعداد بہت محدود اور کم ہے پھر حکومتوں کے ضابطوں کی بنیاد پر حکومت کی طرف سے یہ حق پیدا کیا گیا ہے کہ کوئی اپنی تصنیف وایجاد کو رجسٹرڈ کرالے تو پھر کوئی دوسرا اس تصنیف کو شائع اور اس ایجاد کو بنا نہیں سکتا۔ اگر مصنف وموجد تصنیف وایجاد کو رجسٹرڈ نہ کرائے تو پھر کوئی بھی اس کو ایسا حق نہیں مانتا کہ دوسرا اس کی نقل نہ کرسکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ شرعاً کسی کو کسی مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو۔ دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہے۔

یہاں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں۔

حق تصنیف وایجاد نہ کوئی مال ہیں اور نہ ان میں ملکیت کی صلاحیت ہے اس لیے کہ وہ کوئی عین یا عین سے متعلق کوئی چیز نہیں ہے تو جس چیز کا آدمی خود مالک نہیں ہے وہ دوسروں کو اس سے روکنے یا اس کی بیع کا حقدار نہیں ہوسکتا۔ اگر ہر مباح چیز کو اپنانے میں حق سبقت کی بنیاد پر دوسروں پر پابندی لگانے کا جواز ہوجائے تو لازم آئے گا کہ اگر کسی جگہ کسی نے پرچون کی ایک دکان کھولی تو حق اسبقیت کی وجہ سے اب کسی دوسرے کے لیے اجازت نہ ہو کہ وہ اس کے قریب دوسری پرچون کی دکان کھولے حالانکہ اس کو سب جائز کہتے ہیں۔

ان حقوق کی بیع کے عدم جواز کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہ حق یعنی دوسرے کو نقل بنانے کی عدم اجازت حکومت کے قانون اور رجسٹرڈ کرانے کی وجہ سے پیدا ہوگا گویا

حکومت نے قانون کے ذریعہ اس مصنف اور موجد کے نفع اور عدم ضرر کا تحفظ کیا تو اوّل تو یہ اس لیے صحیح نہیں کہ دوسرے کے نقل بنانے میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے زیادہ سے زیادہ تقلیل نفع ہو سکتا ہے اور اس کو ضرر نہیں کہا جاتا ورنہ ضروری ہو گا کہ کسی چیز کی ایک دکان کھلنے کے بعد دوسری دکان کھولنا منع ہو اس لیے کہ پہلے دکاندار کا نفع کم ہو جائے گا۔

اور اگر ضرر ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ قانونی حق دفعِ ضرر کے لیے ہوا اور دفعِ ضرر کے لیے جو حق ملتا ہے اس کی بیع جائز نہیں جس طرح کہ حق شفعہ کی بیع جائز نہیں۔ یہی معاملہ ٹریڈ مارک کا بھی ہے۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین۔



مسئلہ ــــ بیع و حقوق

از ــــــــــــــــــ مولانا محمد طیب الرحمٰن امیر شریعت آسام

نحمدہ ونصلّی علی رسولہ الکریم۔ امابعد!

فقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "من یرد اللہ بہ خیراً یفقھہ فی الدین اوکما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام۔

حضرت صدر محترم اور معزز حاضرین کرام۔ میں تہِ دل سے اس بات کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے اس مہتم بالشان مجلس میں ملک کے منتخب علمائے کرام اور مفکرین عظام کے سامنے دورِ حاضر کے چند مہتم بالشان مسائل شرعیہ کے بارے میں اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کے لیے موقع دیا گیا۔ دورِ حاضر میں جدید پیدا ہونے والے مسائل شرعیہ کے فیصلہ کے لیے مجمع الفقہ الاسلامی کا قیام زمانہ کے سب سے ضروری اقدام ہے قابل مبارکباد ہیں حضرت محترم مولانا مجاہدالاسلام صاحب قاسمی۔ جن کی کوشش سے یہ نظام وجود میں آیا۔ حاضرین منتخب منفکرین کے سامنے احقر اپنے آپ کو اپنے خیالات ظاہر کرنے کے لائق نہیں سمجھتا۔ پھر بھی یہ سمجھتا ہوں کہ تنہا کسی مسائل کے بارے میں رائے زنی کرنے کے لیے جس شدت احتیاط اور اپنی تحقیق پر یقین کامل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مسائل شرعیہ کی تحقیق کی مجلس میں حاضرین علمائے کرام کے سامنے ایسی احتیاط کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اپنی تحقیق پر یقین کامل نہ ہونے کے باوجود بھی اپنے خیالات کو ظاہر کیا جاسکتا ہے چونکہ علمائے کرام غور و فکر کرتے ہوئے قول فیصل کو اختیار کریں گے۔

فقہائے احناف نے بیع کی تعریف میں عام طور پر" مبادلۃ المال بالمال " کے لفظ کو استعمال کیا البتہ "کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ" جلد ۲ ص ۱۴۷ میں" ھومبادلۃ السلعۃ بالنقد " کے لفظ کو استعمال کیا۔ صاحب درالمختار نے" مبادلۃ شیئ مرغوب بمثلہ " کے لفظ کو استعمال کیا لیکن صاحب ردالمحتار نے "شیئ مرغوب فیہ" کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا "ما من شانہ ان ترغب

الیہ النفس وھو المال" کتاب بدائع الصنائع جلد۵ ص۱۳۳ میں لکھا گیا ہے" ھو مبادلۃ شیئ مرغوب بشیئ مرغوب" پھر صاحب بدائع الصنائع ملک العلماء علامہ کاسانی نے شرائط معقود علیہ کے تحت میں ذکر کیا" ومنھا ان یکون مالا لان البیع مبادلۃ المال بالمال" نیز عام طور پر فقہا نے احناف معقود علیہ کے شرائط کے تحت میں قیام مالیت کو شرط قرار دیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری ج ۳ ص ۲ میں مرقوم ہے" ومنھا فی البدلین وھو قیام المالیۃ حتی لاینعقد منی عدمت المالیۃ ھکذا فی محیط السرخسی" مذکورہ عبارات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ بیع کے لیے مالیت شرط ہے اور اس میں علماء احناف متفق الآراء ہیں۔ الفاظ کو ادا کرنے میں بظاہر گرچہ کچھ اختلاف ظاہر ہوتا ہے لیکن مرجع اور مآل ہر ایک کا ایک ہی ہے۔

اب مال کی تعریف کرتے ہوتے فقہاء احناف نے تصریح کیا ہے" والمراد بالمال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ اوبعضھم (رد المحتار ج ۴ ص ۲) دوسرے بہت سارے فقہاء کرام نے بھی مال کی تعریف میں تقریباً اسی لفظ کو استعمال کیا۔ فتح القدیر ج ۳ ص ۹۷ میں مرقوم ہے" ان المال عین یمکن احرازھا وامساکھا" حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۸۹ میں مرقوم ہے" والمال مایتمول اوید خرللحاجۃ وھو خاص بالاعیان" مذکورہ عبارات میں بالتصریح موجود ہے کہ مال کا اعیان میں سے ہونا ضروری ہے نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ قابل ذخیرہ ہو تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے۔

فقہائے کرام نے بعض چیزوں کو قابل انتفاع اور قابل ادخار نہ ہونے کی وجہ سے مال میں شمار نہیں کیا پھر اسی چیز میں جب انتفاع اور ادخار کی قابلیت آجاتی ہے تو اس کو مال کے تحت میں شمار کیا جس سے صریح طور پر سمجھا جاتا ہے کہ مالیت کے ثبوت میں عرف اور تعامل کا دخل ہے لہذا کوئی شیٔ کسی زمانہ میں قابل انتفاع اور قابل ادخار نہ ہو، لیکن بعد میں قابل انتفاع اور قابل ادخار ہو جائے تو وہ مالیت کے تحت میں داخل ہو جائے گی جیسے گیہوں کے ایک دانہ کو فقہائے کرام نے مال میں شمار نہیں کیا کیونکہ لوگ اس کو قابل انتفاع اور قابل ادخار نہیں سمجھتے۔ قال فی جامع الرموز جلد ۳ ص ۳۰۶ "ان المال یثبت بالتمول ای بادخار کل الناس او بعضھم" لہذا مٹی اور ریت کو قدیم زمانہ میں گرچہ مال میں شمار نہیں کیا گیا لیکن موجودہ زمانہ میں ان کو مال میں شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ آج لوگ اس کو قیمتی مال سمجھتے ہیں اور قابل ادخار اور قابل انتفاع بھی ہے۔ مال کی تعریف میں فقہاء کرام نے تصریح کیا کہ وہ قابل ادخار ہو، جیسے" ان المال عین یمکن احرازھا وامساکھا" فی القدیر ج۶ ص۹

"والمراد بالمال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة" (ردالمحتار ج ۴ ص ۳) ان المال هوما يميل اليه الطبع ويدخر للانتفاع به وقت الحاجة (كتاب الفقه على المذاهب الاربعه ج ۲ ص ۱۴۸) ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت مالیت کے لیے قابل ادخار ہونا ضروری ہے البتہ عقلا .... بھی یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ ہر شئ کو ذخیرہ کرنے کی ایک ہی کیفیت متعین ہو بلکہ مختلف چیزوں کو ذخیرہ احرازا اور قبض کے لیے ان کی شان کے مطابق مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ فقہائے کرام نے بھی ہر ایک شئ کو ذخیرہ کرنے کی ایک ہی صورت متعین نہیں کی بلکہ ان کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ قابل ادخار کے معنی شئ کو ایسی کیفیت سے محفوظ کرنا کہ مالک کو بذل اور منع کی قدرت ہو اور بوقت ضرورت اس سے نفع حاصل کریں۔ قال فی الدرالمختار ج ۴ طبع ۱۳۹ ۳۷۶ "والمال مايميل اليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع الخ" بہت ساری ایسی چیزیں ہیں جن کو زمانہ قدیم میں قابل ادخار تصور نہیں کیا جاتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں وہ قابل ادخار ہوگیا ہے جن کو مخصوص کیفیت سے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ان کو قیمتی مالوں میں شمار کیا جاتا ہے جیسے ہوا اور بجلی۔ موجودہ زمانہ میں ہوا کو کمپریشر (COMPRESSOR). میں اور بجلی کو کنڈینسر (CONDENSER) میں ذخیرہ کرتے ہوتے قابل ادخار بنا دیا گیا ہے اور ساری دنیا میں اس کی خرید و فروخت ہو رہی ہیں۔

حقوق اور منافع اعیان کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے فقہائے احناف کے نزدیک ان کی بیع صحیح نہیں ہوتی البتہ بعض حقوق کی بیع متعلق بالاعیان ہونے کی وجہ سے اعیان کے حکم میں اعتبار کرتے ہوتے انھوں نے جائز رکھا جیسے بیع حق المرور وغیرہ کما فی الدرالمختار ج ۴ ص ۱۴۳ "وصح بيع حق المرور تبعاً للارض بلاخلاف ومقصوداً وحده فى رواية وبه اخذ عامة المشائخ" شمنى۔ وقال فى ردالمحتار تحت قوله "وبه اخذ عامة المشائخ قال السائحانى" وهوالصحيح وعليه الفتوى۔ مضمرات الخ۔ والفرق بينه وبين حق التعلى حيث لا يجوز هوان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهى مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين اما حق التعلى فمتعلق بالهواء وهو ليس بعين مال الخ۔ فتح

فقہائے احناف کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض حقوق گرچہ قابل بیع نہیں ہوتے پھر بھی اس سے بطریقہ صلح یا تنازل اعتیاض صحیح ہے اور وہ ایسا حق ہے جو دفع ضرر کے لیے نہیں بلکہ صاحب حق کے لیے اصالۃ ثابت ہے قال فی ردالمحتار ج ۴ ص ۲۰

" وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وما ثبت لذالك لا يصلح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضي علم انه لا يتضرر بذالك فلا يستحق شيئاً اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذالك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتة له اصالة فيمنح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت لصاحبه اصالة لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه الخ :

مالک اراضی کئی منزلہ فلیٹیں بناکر ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانات حاوی ہیں جملہ حقوق کے ساتھ اگر مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کرے تو یہ بیع صحیح ہوگی کیونکہ ان پر مالیت صادق ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بیع کی صحت پر فقہائے کرام کی تصریحات موجود ہے قال فی فتاوی قاضیخان ج ۲ ص ۳۸۳ " رجل له علو وسفل فقال الرجل بعت منك علو هذا السفل بكذا اجاز البيع"

لیکن فضا پر مکان تعمیر کرنے کے لیے زمین کا مالک گراونڈ فلور کے اوپر پہلے، دوسرے تیسرے، چوتھے منزل کی تعمیر کا حق اگر فروخت کرنا چاہے تو یہ فقہائے احناف کی تصریحات کے بنا پر جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ مال نہیں ہے لما فی فتاوی عالمگیری ج ۳ ص ۱۷۔ وبيع العلو دون السفل جائز اذا كان مبنيا فان لم يكن مبنيا لا يجوز وعلل فی فتح القدیر ج ۳ ص ۸۹ وحق التعلي فحق يتعلق بالهوا وهو ليس بعين مال" البتہ مالک زمین کے لیے ہوا پر بھی ملکیت ثابت ہے لما فی فتاوی قاضیخان ج ۳ کتاب الصلح ص ۱۹۰۔ " رجل له نخلة في ملكه وخرج سعفها الى ارض جاره كان للجار ان يقطع ويفرغ هو ملكه لان من ملك ارضاً ملك ما تحته من الثرى وما فوقه الى السماء مالک زمین کے لیے فضا پر ملکیت ثابت ہونے کی وجہ سے فضا پر ان کا حق اصالۃً ثابت ہے بناءً علیہ فضا پر مکان تعمیر کرنے کے لیے گراونڈ فلور کے اوپر پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی منزل کی تعمیر کے حق کے مقابلہ میں مختلف اشخاص سے بطریق صلح یا تنازل کے عوض لینا جائز ہوگا۔ البتہ اس میں یہ شرط ہوگی کہ معاملہ ایسی کیفیت سے ہوکر اس میں غرر کا احتمال نہ ہو کیونکہ غرر ناجائز اور حرام ہے۔

مباحات پر جو شخص پہلا قبضہ کرتا ہے اس پر اس شخص کی ملکیت اور حق ثابت ہوجاتا ہے

دوسرے سی کو اس میں تصرف کا اختیار نہیں رہتا وہ مباحات اعیان کے قبیل سے ہوں یا منافع کے قبیل سے کیونکہ ملکیت احراز سے ثابت ہوتی ہے اور ہر شئی کی احراز اس کی حیثیت سے ہوتی ہے اور اس کے لیے اعیان میں سے ہونا شرط نہیں ہے۔ فقہائے احناف کی مندرجہ ذیل عبارات سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ قال فی رد المحتار ج ۴ ص ۱۳۹ "المال مایمیل الیه الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة وانه خرج بالادخار المنفعة فهی ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان یتصرف فیه بوصف الاختصاص کما فی التلویح وفی عینی شرح کنز ج ۴ ص ۵۰" ومن احیاه ای الموات باذن الامام ملکه عند ابی حنیفه وقا لا یملکه من احیاه ولا یشترط فیه اذن الامام لقوله علیه السلام من احیا ارضاً میتة فهی له رواه احمد والترمذی وصححه وبه قالت الثلثة الی ان قال والمراد به المباحات الا ان الحطب والماء والحشیش خصت بالحدیث فبقی ماعداها علی الاصل وفیه فی ص ۸۸ الانهار العظام کالدجلة والفرات وسیحون وجیحون والنیل غیر مملوکة" لانه لیس لاحد فیها ید علی الخصوص لان قهر الماء یمنع قهر غیره فلا یکون محرزاً والملك با لاحراز اه وفی حواشی احسن الصد یقی علی کنز الدقائق ص ۴۳۰ لان الانهار والا بار والحیاض لم توضع لِلاحراز والمباح لا یملك الا با لاحراز اه وفی فتاوی قاضی خان ج ۴ ص ۲۴۵ فاما الماء المحرز بالاوانی لا ینتفع به الا باذن من احرزه فمن سبق باخذ الماء فی وعاء او غیره یصیر مملوکاً له یملك تملیکه کسائر انواع التملیك نحو البیع والهبة والوصیة وغیر ذالك اه" فضا سے ہوا، پرندے، دریا سے پانی، جنگل سے لکڑی وغیرہ امور مباحہ کو اخذ اور ذخیرہ کرنے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے اور ان میں سے مختلف چیزوں کو ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔ کوئی شخص ان امور مباحہ کے کسی حصہ کو اگر قبض اور احراز کر لے تو وہ شخص اس کا مالک ہوجائے گا اور دوسرے کسی کا اس پر حق نہ رہے گا۔

علوم اور فنون، صنعت و حرفت کا جو سمندر انسان کی دماغی اور فکری قابلیت اور صلاحیت کے سامنے موجود ہے اس میں غوطہ لگا کر تحقیقی تصنیفات کرنا۔ سائنسی انکشافات اور فارمولے ایجاد کرنا مختلف کیفیت کی صنعتوں اور حرفتوں کا ایجاد کرنا وغیرہ کا حق ہر ایک کو حاصل ہے۔ اب اگر کوئی شخص اپنی دماغی اور ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لگا کر رات دن محنت کرتے ہوتے کوئی تحقیقی تصنیف کرے یا صنعتی، حرفتی یا سائنسی ایجاد کرتے ہوتے اس کو قابل قیمت بنادے

تواس نے علوم، فنون، صنعت یا حرفت کی سمندر سے ایک حصہ کو علیحٰدہ کرتے ہوئے مقید اور متعین کرلیا تواس کے منافع کی ملکیت اسی کو ہوگی۔ موجد، مصنف یا فنکار کی اجازت صریحی یا ضمنی کے علاوہ ان تصنیفات یا ایجادات کو ذریعۂ تجارت بناکر کسی کو نفع حاصل کرنے کا حق نہ رہے گا۔ سرکاری قانون کے ذریعہ سے اس کو محفوظ کرایا جاتے یا نہ کرایا جاتے۔ موجد، مصنف یا فنکار کو چونکہ حق اصالۃً ثابت ہے اس لیے اس کا معاوضہ بطریق صلح یا تنازل جائز ہوگا۔ یہ حق سرکاری قانون کے ذریعہ سے رجسٹری کرایا جائے یا نہ کرایا جاتے دونوں حالت میں چونکہ مادی اور اعیان کے قبیل سے نہیں ہے اس لیے بطریق بیع عوض لینے میں گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔

هٰذا ما ظهر لی والله اعلم بالصواب



بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ بیع الحقوق

مولانا زبیر احمد قاسمی دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

میرا خیال یہ ہے کہ کم از کم گزشتہ سمینار منعقدہ دلی میں جو حضرات شریک ہوئے تھے، یا اس میں پڑھے گئے مقالات جن کی نظروں سے گزر چکے ہیں، ان کے لئے بیع الحقوق کا مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں رہا۔ اس کے جواز و عدم جواز کے متعلق مختلف رائیں اپنے اپنے استدلالات و استشہادات کے ساتھ مسئلہ "بدل الخلو" کے ضمن میں سامنے آچکے ہیں، اور کہا جا سکتا ہے کہ گو اس مسئلہ کے متعلق سمینار کا کوئی ضمنی فیصلہ اور قطعی تجویز سامنے نہیں آئی ہے۔ مگر تقریبًا یہ مسئلہ مفروغ عنہا بن چکا ہے۔

اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ پھر سے ان سارے دلائل و براہین کا اعادہ کیا جائے بلکہ کرنے کا اہم کام یہ ہے کہ ہر دو نظریوں کے دلائل کی قوت کا موازنہ کرتے ہوئے ترجیحی راہ اختیار کرکے ایک آخری تجویز سامنے لائی جائے۔

اس لئے میں اس مسئلہ کے متعلق خواہ مخواہ کی تفصیل میں جائے اور بارہا مختلف مقالات میں مذکورہ دلائل کا استیعاب یا اعادہ کئے بغیر مختصرًا کچھ نقاط کو سامنے لاتے ہوئے اپنی رائے ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔

(۱) فقہاء احناف عمومًا حقوق کو مال کے مقابلے میں ذکر کرتے ہیں اور اسی طرح کا استعمال ہم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی پاتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں فرمایا گیا۔ من ترك مالا اوحقا فلورثته۔ اس حدیث میں مال اور حق کا تقابل بتلا رہا ہے کہ حق مال سے الگ کوئی چیز ہے۔ لیکن مال ہو یا حق دونوں قابل انتقال ہیں۔ مورث کے متروکہ مال کی ملکیت جیسے وارثوں کی طرف منتقل ہوجاتی ہے ویسے مورث کا حق ثابت بھی اس کے وارثوں کا حق ثابت بن جاتا ہے۔

(۲) بیع کی تعریف کے سلسلے میں جو بھی تعبیریں فقہائے احناف کے یہاں ملتی ہیں ان میں لفظًا یا معنًا مال کی حیثیت ایک شرط ضروری اور جوہری کی معلوم ہوتی ہے جس کا حاصل یہی نکلتا ہے

کہ بیع وشراء کا معاملہ مال کے بغیر موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ گو دیگر ائمہ کے یہاں مال کے علاوہ منافع وغیرہ کی بیع وشراء کے جواز کی روایتیں بھی ملتی ہیں۔

(۳) جہاں تک مال کی تعریف کا تعلق ہے اس میں بھی اچھا خاصہ اضطراب پایا جاتا ہے اور اس کی مختلف تعبیریں ملتی ہیں۔ لیکن احناف کی اکثر تعبیروں میں "مایمیل الیہ الطبع" اور یمکن ادخارہ بطور قدر مشترک پایا جاتا ہے۔ اس۔ اختلاف زمانی کے نتیجے میں بہت سی ایسی چیزیں یقیناً سامنے آجائیں گی جو ماضی میں غیر مرغوب اور ناممکن الادخار ہونے کے سبب مال شمار نہیں ہوتی تھیں اور اس کی بیع وشراء کا کوئی تصور نہیں تھا۔ مگر آج وسائل واسباب کی وسعت وتنوع کے سبب وہ قابل ادخار بن چکی ہیں۔ ان سے استفاع واستفادہ کی صورتیں عام ہوجانے کے سبب وہ مرغوب طبع بھی بن چکی ہیں۔ اس لئے آج انھیں مال میں یقیناً شمار کیا جانا چاہئے، جس سے بیع وشراء کو ناجائز کہنے کی کوئی معقول وجہ نہیں رہ پاتی۔

(۴) انسانی حقوق کسے کہتے ہیں؟ عجیب بات ہے کہ اس کی تعریف میں مختلف تعبیریں پائی جاتی ہیں۔ ہم نے بعض فقہی عبارتوں میں یوں دیکھا ہے حق الانسان ما یتولی اثباتہ اوردہ۔ گویہاں یوں کہا جا سکتا ہے کہ دراصل حق کی فقہی تعریف تو وہی ہے جسے "الحکم الثابت شرعا" (حاشیہ قرۃ الاقمار) یا الحق ھو اختصاص یقرّر بہ الشرع سلطۃ او تکلیفا (المدخل الفقہی العام) وغیرہ جیسے الفاظ سے بیان کی جاتی ہے۔ مگر چونکہ شرعی طور پر ثابت شدہ اختیارات اور ذمہ داریاں ہی ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کے متعلق عند القضاء دعویٰ مسموع ہو سکتا ہے اور وہی عند القضاء لائق اثبات یا قابل رد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے بعض فقہائے نے "حق الانسان ما یتولی اثباتہ' اوردہ" کی ہے اور اس طرح یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ محض الفاظ وتعبیر کا اختلاف ہے۔ حقیقت وہی رہی کہ انسانی حقوق ہر ان ذمہ داریوں اور اختیار وتسلط کو کہا جائے گا جو شریعت نے اسے بخشا ہے اور جو اپنے مواقع ومحل کے اعتبار سے مختلف نوعیتوں کے ہو سکتے ہیں مثلاً حق شفعہ، حق مخیّرہ، حق ولایت علی الصغیر، حق شرب وعلو، حق تسییل ومرور اور حق اسبقیت وغیرہ۔

(۵) جہاں تک ہم نے غور اور فقہی تعبیروں کا تتبع کیا اس سے یہی بات سمجھ میں آئی کہ متقدمین فقہائے احناف بعض حقوق کو مجردہ کہتے ہوئے اس کی بیع وشراء کے عدم جواز پر متفق ہیں۔ جیسے حق شفعہ، حق مخیّرہ وغیرہ۔ اور بعض حقوق کے بارے میں مختلف الروایت ہیں۔ مثلاً حق تسییل ومرور اور حق علو وغیرہ۔ اور بعض ایسے حقوق ہیں جن کی بیع وشراء کو ناجائز کہتے ہوئے بطور صلح اس حق کے اسقاط اور دست برداری کے عوض لینے کو جائز کہتے ہیں۔ چنانچہ حق قصاص کی بیع جائز نہیں۔ کوئی بھی فقیہ

اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اپنے حق قصاص کو کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرلیں اور وہ اجنبی قاتل سے قصاص لے لے۔ مگر ولی مقتول کو قاتل سے اپنے حق قصاص کا بطور صلح عوض لینا لفظا جائز ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

(٦) امام بخاری و مسلم علیہما الرحمۃ کی متفق علیہ روایت ہے۔ نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الولاء وھبتہ۔ ولاگرچہ مولی معتق کا ایک حق ہے لیکن ابھی ثابت نہیں بلکہ محض متوقع ہے۔ شارع علیہ السلام اس متوقع حق کی بیع و شراء اور ہبہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو حق ابھی ثابت نہ ہو۔ مستقبل میں اس کا ثبوت متوقع ہو اس کی نہ تو بیع جائز، نہ بطور صلح اخذ عوض ہی جائز ہوگا اور نہ مفت اس کی ملکیت کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا ہی جائز ہوگا۔

ان مذکورہ بالا نقاط اور دیگر فقہی جزئیات جو بین العلما معلوم و معروف ہیں ان کی روشنی میں بیع الحقوق سے متعلقہ سوالوں کے بارے میں میری رائے حسب ذیل ہے۔

(الف) بیع کی حقیقت میں گو مبادلۃ المال بالمال داخل ہے۔ لیکن مال کے مصداق میں اختلاف زمانہ کے سبب بہت وسعت ہوچکی ہے۔ حتیٰ کہ آج بعض خالص غیر مادی چیزیں بھی مثلاً گیس، بجلی وغیرہ قابل ادخار ہوچکی ہیں۔ اور مٹی ریت سمنٹ وغیرہ اپنی نافعیت و افادیت کی بنا پر مرغوب فیہ بن کر مال کا مصداق بن چکی ہیں۔ اوران سب چیزوں میں ان کے شایان شان تبادلہ و تقابض کا تحقق بھی ہوجاتا ہے۔ اس لئے ان چیزوں کی بیع و شراء کے جواز میں میرا خیال ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔

(ب) وہ حقوق جو دفع ضرر کے لئے کسی انسان کو شرعاً ملتے ہیں اور جنھیں فقہاء حقوق مجردہ سے تعبیر کرتے ہیں ان کی نہ تو بیع ہی جائز ہونی چاہئے اور نہ بطور صلح ان کا اعتیاض ہی جائز کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ایسے حقوق مجردہ کی بیع یا بطور صلح اخذ عوض کے جواز کے متعلق سلف وخلف میں کسی کا کوئی قول میرے علم میں نہیں۔ اور اس کے عدم جواز کی جو توجیہ عقلی ہمارے فقہاء بیان کرتے ہیں وہ بھی اپنی جگہ انتہائی وزن دار ہے۔ صغیر و صغیرہ کے اوپر حق ولایت یہ بھی اصلاً ضرر عار کو دفع کرنے ہی کے لئے شرعاً ملتا ہے۔ اس لئے اس کا بھی حکم حقوق مجردہ ہی کا ہوگا۔

(ج) وہ حقوق جو کسی عین باقی سے متعلق ہوں ان کی بیع کے جواز کے متعلق فقہائے احناف کی روایتیں بھی موجود ہیں اور ایسے حقوق ہمارے فقہاء کی توجیہ کے مطابق متعلق بالاعیان ہونے کے سبب مشابہ بالاعیان ہوجاتے ہیں۔ اس لئے دور حاضر کے حالات و ضرورت پر نظر رکھتے ہوئے ایسے حقوق کی بیع کے جواز پر اتفاق کیا جانا چاہئے۔ جیسے حق مرور، حق تسییل اور خصوصاً حق علو۔

(د) وہ حقوق جو نہ کسی عین سے متعلق ہوں اور نہ ان کا کوئی بظاہر وجود حسی ہی ہو مگر ان سے مالی انتفاع کا امکان اغلب ہو گویا وہ حقوق متضمن للنفعت ہوں تو ایسے حقوق کی بیع کو بھی جائز کہا جانا چاہئے۔ کیونکہ فقہا لکھتے ہیں ما کان بصدد الوجود کالموجود۔ اور جب ان حقوق سے مالی استفادہ اغلب ہے تو وہ بصدد الوجود ہونے کی بنیاد پر حکما مال موجود کہے جاسکتے ہیں۔ شریعت میں اس کی نظیر عقد سلم میں مسلم فیہ ملتی ہے جو معدوم ہوتے ہوئے حکما موجود تسلیم کی جاتی ہے اور اس عقد کو بیع المعدوم نہیں بلکہ بیع الموجود کہہ کر جائز مانا جاتا ہے۔

ہاں ایک شبہہ یہ ہوسکتا ہے کہ چونکہ ایسے حقوق اپنا کوئی وجود حسی نہیں رکھتے ہیں اور بیع میں تبادلۂ عوضین ہوا کرتا ہے جو یہاں متحقق نہیں پھر اس کی بیع کیسے صحیح قرار دی جاسکتی ہیں۔ اس کا دفاع یوں ہوسکتا ہے کہ ہم اسے بیع نہ کہیں بلکہ ایک حق ثابت کے اسقاط کا معاوضہ اور بطور صلح اخذ عوض کا معاملہ قرار دے دیں۔ ہمارے خیال میں حق اسبقیت، حق تصنیف وتالیف اور گڈول وغیرہ سارے ہی حقوق اس طرح اخذ عوض کے قابل قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمۃ کا وہ فتویٰ تو ہم سبھوں کے علم میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کاروبار کا کوئی خاص نام رکھ لے اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو جائے تو کسی دوسرے کے لئے اس نام کا استعمال کرنا جائز نہیں اور چونکہ اس خاص نام سے مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی منفعت وابستہ ہے تو اس نام کا معاوضہ لینا جائز ہے۔

اس فتویٰ سے اس کی تائید تو واضح طور پر ہو رہی ہے کہ جس حق سے مالی منفعت وابستہ ہو اس کا معاوضہ لینا جائز ہے۔ ہماری سمجھ میں اس فتویٰ کے باوجود گڈول اور حق تصنیف وتالیف کے حکم میں خود حضرت تھانویؒ کا مختلف الرای ہونا کسی قوی بنیاد پر مبنی نہیں۔ سب کا حکم یکساں ہونا ہی زیادہ قرین صواب ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر مختلف تحریریں آج سے پہلے بھی آچکی ہیں جس میں اُن بنیادوں کے بارے میں اظہار خیال کیا جاچکا ہے۔ اس لئے ہماری رائے تو یہی ہے کہ اس طرح کے سارے حقوق کا اخذ عوض جائز ہونا چاہئے۔ هٰذا ما عندي والعلم عند الله۔ فقط

بیع حقوق کا مسئلہ

از ——— مولانا رفیق المنان القاسمی جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور۔

اصل جواب سے پہلے بہتر ہے کہ حقوق ومنافع غیرمادی اور معنوی اشیاء کے متعلق یہ غور کیا جائے کہ ان کے متعلق شریعت اسلامی کا نقطہ نظر کیا ہے اور کیا غیراعیانی منافع حقوق کو مال متقوم کا درجہ دیا جاسکتا ہے؟

منافع وحقوق جو مصالح انسان کی رعایت، ضرورت یا رفع ضرر کے لیے انسان کو حاصل ہوتے ہیں (مثلاً حق رہائش، حق طریق، حق شفعہ، حق نکاح، حق حضانت وغیرہ) اصلاً مال متقوم کے دائرہ میں نہیں آتے اس لیے ان کی بیع وشرا بھی اصلاً جائز نہیں کیونکہ بیع نام ہے "مبادلۃ المال بالمال" کا۔ اور یہ مفہوم پورے طور پر انہیں چیزوں میں صادق آتا ہے جو مادی اور اعیان کے قبیل سے ہوں۔

البیع مبادلۃ المال بالمال بالتراضی (کفایہ بحوالہ حاشیہ ہدایہ ۳/۲) البیع ھو مبادلۃ المال بالمال لغرض التملیک (المقنع ۲/۳) المال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم والتقوم یثبت بھا و باباحۃ الانتفاع بھا شرعاً (رد المختار ۴/۳) المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وامکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار (حوالہ مذکور) المال ما فیہ منفعۃ مباحۃ لغیر ضرورۃ "الحقوق المجردۃ لا یجوز الاعتیاض عنھا کحق الشفعۃ فلو صالح عنھا بمال بطلت ورجع بہ ولو صالحت المخیرۃ بمال لتختارہ بطل ولا شیئ لھا ولو صالح احدی زوجتیہ بمال لتترک نوبتھا لم یلزم ولا شئ لھا وھکذا ذکروہ فی الشفعۃ (الاشباہ ۳۰)

یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء اجارہ تک کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور اجارہ حقیقت میں منافع کی بیع ہے جو قابل تسلیم واحراز نہیں۔

فالاجارۃ جائزۃ عند عامۃ العلماء وقال ابوبکر الاصم انها لا تجوز والقیاس ما قاله لان الاجارۃ بیع المنفعۃ والمنافع للحال معدومۃ والمعدوم لا یحتمل البیع .... لکنا استحسنا الجواز بالکتاب والسنۃ والاجماع (بدائع الصنائع ۴/۱۷۳) ا لاجارۃ فی اللغۃ بیع المنافع والقیاس یابی جوازه لان المعقود علیه المنفعۃ وهی معدومۃ واضافۃ التملیک الی ماسیوجد لا یصح الا جوزنا ه لحاجۃ الناس الیه (هدایه ۳/۲۸۸)

لیکن ایسا نہیں کہ حقوق ومنافع کے قبیل کی تمام غیراعیانی چیزیں غیر متقوم اور ناقابل عوض ہیں جہاں ضرورت ومصلحت کا تقاضہ ہوا شریعت مطہرہ نے ایسی چیزوں کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے جو غیراعیان اور منافع وحقوق کے قبیل سے ہیں اور جن کا الگ سے کوئی مادی وحسی وجود نہیں، مثلاً اجارہ خود ہی منفعت کی بیع ہے جسے شریعت نے حاجت وضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے۔

الاصل فی جواز الاجارۃ الکتاب والسنۃ والاجماع (المغنی ۵/۳۲۱) لکنا استحسنا الجواز بالکتاب والسنۃ والاجماع (بدائع الصنائع ۴/۱۷۳) اجمع اهل العلم فی کل عصر وکل مصر علی جواز الاجارۃ الا مایحکی عن عبد الرحمن بن الاصم انه قال لا یجوز ذالک لانه غرر ... وهذا غلط لا یمنع انعقاد الاجماع الذی سبق فی الاعصار وسار فی الامصار والعبرۃ ایضاً دالۃ علیها فان الحاجۃ الی المنافع کالحاجۃ الی الاعیان فلما جاز العقد علی الاعیان وجب ان تجوز الاجارۃ علی المنافع ولا یخفی مابالناس من الحاجۃ الی ذالک فانه لیس لکل احد دار یملکها ولا یقدر کل مسافر علی بعیر او دابۃ یملکها ولا یلزم اصحاب الاملاک اسکانهم وحملهم تطوعاً (المغنی ۵/۳۲۲)

اسی طرح نکاح، خلع، وصلح عن القصاص وغیرہ ایسے معاملات ہیں جس میں شریعت نے ضرورت ومصلحت کے تقاضے سے خالص غیر مادی اشیاء کو قابل عوض قرار دیا ہے مہر حق استمتاع کا معاوضہ ہے اور بدل خلع حقوق زوجیت سے دست برداری کا اور دیت حق قصاص کا بدل ہے اور یہ متفق علیہ اور منصوص معاملات ہیں۔

وخرج عنها القصاص وملک النکاح وحق الرق فانه یجوز الاعتیاض عنها (رد المحتار ۴/۱۴)

اس سے اتنی بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حسب ضرورت ومصلحت حقوق ومنافع بھی متقوم اور قابل عوض ہو سکتے ہیں اور ان کی بیع وشراء کی جا سکتی ہے۔ اس لیے جن حقوق کے قابل عوض ہونے یا نہ ہونے کی اصول شرع میں کوئی صراحت نہیں ہے۔ ان پر دیانتدارانہ

بحث وتحقیق کی بہرحال گنجائش ہے۔

خود بیع اور مال کے مفہوم میں بھی کافی وسعت موجود ہے۔ فقہائے احناف کا غالب رجحان تو یہی ہے کہ بیع جس چیز کی ہو رہی ہو اسے محسوس ومعاین ہونا چاہیئے لیکن دوسرے مکاتب فقہ کے علماء کے نزدیک بیع کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے۔ علامہ ابن القاسم الغزی الشافعی بیع کا مفہوم متعین کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

فاحسن ما قیل فی تعریفہ انہ تملیک عین مالیۃ بمعاوضۃ باذن شرعی او تملیک منفعۃ مباحۃ علی التابید بثمن مال (حاشیۃ الباجوری علی شرح الغزی ۳۴۰/۲)

علمائے شوافع میں سے علامہ ابن حجر ہیثمی، قاضی بیضاوی، شربینی الخطیب اور شاطری نے اور حنابلہ میں سے مرداوی، بہوتی اور ابن قدامہ وغیرہ نے بھی بیع کی اسی طرح کی تعریف کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بیع میں معقود علیہ اعیان بھی ہو سکتے ہیں اور منافع بھی۔ اس تعریف کی رُو سے بیع واجارہ میں فرق توقیت وتابید کا ہے۔ منافع کی بیع اگر موقت ہو تو وہ عرفاً اجارہ ہے اور موبد ہو تو وہ بیع ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بیع وشراء اور مال و جائداد کو شریعت نے کسی خاص ومتعین دائرہ میں محدود نہیں کیا ہے۔ صاحب شریعت سے ایسا کچھ بھی منقول نہیں جو کہ بیع وشراء کو صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتا ہو یا مال کو صرف اعیان میں محدود اور معنوی اشیاء کو اس سے خارج کرتا ہو۔

کسی بھی چیز کو مال متقوم کا درجہ دینے میں عرف وتعامل کا بڑا دخل ہے۔ جو چیزیں بھی شرعاً مباح الانتفاع ہیں اور بوقت ضرورت ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے عام اس سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے ہوں یا منافع کے قبیل سے۔ حسی ہوں یا معنوی اگر عرف عام میں وہ مال وجائداد کا درجہ حاصل کر لیں تو از روئے شرع وہ مال متقوم قرار پائیں گی۔

علامہ ابن تیمیہ اس سلسلہ میں بڑی صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

فما عدہ الناس بیعاً فھو بیع وما عدوہ اجارۃ فھو اجارۃ وما عدوہ ھبۃ فھو ھبۃ وھذا اشبہ بالکتاب والسنۃ واعدل فان الاسماء منھا مالہ حد فی اللغۃ کالشمس والقمر ومنھا مالہ حد فی الشرع کالصلوۃ والحج ومنھا مالیس لہ۔ لا فی اللغۃ ولا فی الشرع بل یرجع الی العرف کالقبض ومعلوم ان اسم البیع والاجارۃ والھبۃ فی ھذا الباب لم یحدھا الشارع ولا لھا حد فی اللغۃ بل یتنوع ذالک بحسب عادات الناس وعرفھم فما عدوہ

بيعاً فهو بيع وما وعد وهبة فهو هبة وما وعد و اجارة فهو اجارة (فتاوىٰ ابن تيميه ۲۹/۳)

خود فقہائے احناف نے بیع حقوق کو اصولاً جائز قرار دینے کے باوجود بعض معاملات میں ضرورت حاجت اور عرف و تعامل کے پیش نظر حقوق کو بھی قابل عوض مانا ہے اور منافع و حقوق متعلقہ اعیان کو مال متقوم کے درجہ میں رکھا ہے۔ بعض فقہا نے راستے سے گزرنے کے حق کو قابل عوض مانا ہے اور مشائخ بلخ نے حق شرب کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا۔

صح بيع الطريق ذكر في الهداية يحتمل بيع رقبة الطريق و بيع حق المرور وفي الثاني روايتان... قال في الخانية لايجوز بيع مسيل الماء و هبته و لا بيع الطريق بدون الارض وكذالك بيع الشرب وقال مشائخ بلخ جائز (رد المحتار ۴/ ۱۱۷)

صاحب در مختار کے مطابق یہی عام مشائخ کا اختیار کردہ مسلک ہے۔

وصح بيع حق المرور تبعاً للارض بلاخلاف ومقصوداً وحده في رواية وبه اخذ عامة المشائخ (درمختار على هامش رد المحتار ۴/ ۱۱۸)

اس کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں۔

قال السائحاني وهو الصحيح وعليه الفتوىٰ مضمرات والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لايجوز هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهي مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين اما حق التعلي فمتعلق بالهواء وهو ليس بعين مال (رد المحتار ۴/ ۱۱۹)

بیع شرب کو ظاہر روایت میں فاسد کہا گیا ہے مگر علامہ حاکم شہید نے الکافی میں نقل کیا ہے کہ وكان شيخنا الامام يحكي عن استاذه انه كان يفتي بجواز بيع الشرب بدون الارض ويقول فيه عرف ظاهر في ديارنا بنسف فانهم يبيعون الماء (المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۱۳۶)

اس پر علامہ سرخسی نے اگرچہ اعتراض کیا ہے لیکن اس لیے نہیں کہ حق شرب مال نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ اس میں غرر ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

فللعرف الظاهر كان يفتي بجوازه ولكن العرف انما يعتبر فيما لا نص بخلافه والنهي عن بيع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر (المبسوط ۱۴/ ۱۳۶)

علامہ بابرتی کی عبارت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔

وانما لم يجز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة لا باعتبار انه ليس بمال (العنايه بهامش الفتح ۵/ ۲۰۲)

بعض متاخرین احناف نے حق مرور وحق شرب کے علاوہ حق مسیل، حق تعلی وغیرہ کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں۔

اقول وعلی ما ذکروہ من جوازا لاعتیاض عن الحقوق المجردۃ بمال ینبغی ان یجوز الاعتیاض عن حق التعلی وعن حق الشرب وعن حق المسیل بمال لان ھذہ الحقوق لم تثبت لاصحابھا لاجل دفع الضرر عنھم بل تثبت لھم ابتداء بحق شرعی فصاحب حق العلو اذا انھدم علوہ قالوا ان لہ حق اعادتہ کما کان جبرا عن صاحب السفل فاذا نزل عنہ لغیرہ بمال معلوم ینبغی ان یجوز ذالک علی وجہ الفراغ والصلح لا علی وجہ البیع کما جاز النزول عن الوظائف ونحوھا لاسیما اذا کان صاحب حق العلو فقیرا قد عجز عن اعادۃ علوہ فلو لم ذالک لہ علی الوجہ الذی ذکرناہ یتضرر (شرح المجلۃ للاتاسی ۲/۲۱ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

اسی طرح مکان کی رہائش، جانور کی سواری اور اس پر باربرداری کے حق کو قابل عوض ومال متقوم مان کر ان کا مہر رکھنا صحیح قرار دیا گیا۔

ذکر فی البدائع وغیرہ لو تزوجھا علی سکنی دارہ او رکوب دابتہ والحمل علیھا او علی ان تزرع ارضہ ونحو ذالک عن منافع الاعیان مدۃ معلومۃ صحت التسمیۃ (رد المحتار ۲/۳۳۳)

اس کی جو وجہ بتائی گئی وہ قابل لحاظ ہے۔

لان ھذہ المنافع مال او الحقت بہ للحاجۃ (ایضا)

اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کی ملک رقبہ مثلاً زید کے لیے اور اس کی خدمت کی عمرو کے لیے وصیت کی تو یہ وصیت صحیح اور نافذ ہوگی۔ اب اگر زید کے کسی عمل کے نتیجے میں غلام کے اندر کوئی نقص پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کی خدمت وکارکردگی ناقص ہو جائے تو عمرو کو اس کا تاوان لینے کا حق حاصل ہوگا اور اگر زید عمرو کو حق خدمت کا معاوضہ دے کر اسے اپنے حق سے دستبرداری پر راضی کرلے تو یہ بھی جائز ہوگا اور معاوضہ وصول کر لینے کے بعد اپنے حق خدمت سے محروم ہو جائے گا گویا اس نے اپنا حق فروخت کر دیا۔

قال الحموی وقد استخرج شیخ مشائخنا نور الدین علی المقدسی صحۃ الاعتیاض عن ذالک فی شرحہ علی الکنز من فرع فی مبسوط السرخسی وھو ان العبد الموصی لہ برقبتہ لشخص وبخدمتہ لشخص آخر لو قطع طرفہ او شج موضحۃ فادی الارش فان کان تنقص

تنقص الخدمة يشترى به عبداً آخر يخدمه او يضم اليه ثمن العبد بعد بيعه فيشترى به عبداً آخر يقوم مقام الاول فان اختلفا فى بيعه لم يبع وان اصطلحا على قسمة الارش بينهما نصفين فلهما ذالك و لا يكون ما يستوفيه الموصى له بالخدمة من الارش بدل الخدمة لانه لا يملك الاعتياض عنها ولكنه اسقاط لحقه به كمالو صالح موصى له بالرقبة على مال دفعه للموصى له بالخدمة ليسلم العبد له (رد المحتار ۴/۱۵)

اس عبارت میں حق خدمت کے معاوضہ کو بدل خدمت قرار دینے کے بجائے اسقاط حق کا معاوضہ قرار دیا گیا مگر تعبیر کے اس فرق سے اصل حقیقت پر کوئی حرف نہیں آتا معاوضہ بہرحال حق خدمت ہی کے مقابلہ میں ہے چاہے اسے جو بھی کہا جائے۔

کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور کن چیزوں کی ناجائز

جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور جن پر کسی فرد کی ملکیت نہیں بلکہ یکساں طور پر سب کو ان سے مستفید ہونے کا حق حاصل ہے ان کی بیع شرعاً جائز نہیں مثلاً، دریا، سمندر، بارش اور چشمے کا پانی، دریا وسمندر کی مچھلی، صحرا کی لکڑی، خودرو گھاس، آگ، ہوا، سورج سے حاصل ہونے والی روشنی، حرارت اور توانائی وغیرہ،

عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس شرکاء فی ثلاث الماء والنار والکلاء وثمنه حرام (ابن ماجه، بحواله زاد المعاد ۴/۲۵۹) عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث لا یمنعن الماء والکلاء والنار (حواله مذکور) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من منع من فضل مائه او فضل کلئه منعه اللہ فضله یوم القیامة (مسند احمد بحواله زاد المعاد ۴/۲۵۸) سئله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجل فقال ما الشیئ الذی لا یحل منعه قال الماء قال ما الشیئ الذی لا یحل منعه قال الملح قال ثم ماذا قال النار ثم سئله صلی اللہ علیہ وسلم ما الشیئ الذی لا یحل منعه قال ان تفعل الخیر خیرلك (ابوداود بحواله اعلام ۴/۳۲۵)

احراز و تملک کے بعد البتہ وہ چیزیں بھی فروخت کی جاسکتی ہیں جو مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں برتن میں محفوظ کیے گئے پانی، جنگل سے کاٹ کر لائی گئی گھاس اور لکڑی کی بیع وشرا کرنے کی شریعت میں گنجائش ہے۔

فاما من حاز فی تربته او اناثه فذاک غیر المذکور فی الحدیث وهو بمنزلة سائر المباحات اذا حازها الی ملکه ثم ان یبیعها کالحطب والکلأ والملح (زاد المعاد ۲/ ۲۵۹)

میرے خیال میں سورج کی شعاعیں اور اس سے حاصل ہونے والی توانائی، ہوا اور اس میں پائے جانے والے غیر مرئی عناصر، مختلف قسم کی گیسیں اور برقی توانائی اور اس قسم کی تمام چیزیں بھی اسی ذیل میں آئیں گی، اس قسم کی چیزوں کو اگر محفوظ کیا جا سکے اور وقت ضرورت انھیں استعمال کیا جا سکتا ہو تو انھیں مال متقوم کا درجہ دیا جا سکتا ہے اور ان کی بیع وشرا کی جا سکتی ہے۔ برقی توانائی اور مختلف قسم کی گیسوں کا استعمال اب عام ہے آج کون انھیں غیر متقوم کہہ سکتا ہے۔ اگر بالفرض چاند کو زمینی نوآبادی بنانے کا خواب شرمندہ تعبیر ہو گیا تو ہوا اور پانی وہاں کی سب سے زیادہ ناگزیر اور گراں قیمت چیزیں ہوں گی، سورج کی شعاعوں کو اگر گرفتار کر کے قابل استعمال بنایا جا سکا تو بھی بڑی قیمتی چیز ہوگی۔ اس قسم کی کتنی ہی چیزیں ہیں جن پر پہلے قابل احراز و قابل بیع ہونے کا کسی کو تصور بھی نہ ہوا ہوگا لیکن آج وہ یقینی طور پر مال متقوم اور قابل بیع ہیں۔

مال متقوم بننے کی بنیادی شرطیں

مباحات عامہ کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں انھیں شرعاً مال متقوم کا درجہ دینے اور قابل بیع ہونے کے لیے چند شرطیں ناگزیر ہیں (۱) وہ شئی مباح الانتفاع ہو (۲) قابل انتفاع ہو قبضہ و دسترس سے باہر نہ ہو (۳) ہر قسم کے غرر و قماریت سے خالی ہو۔

جو چیزیں شرعاً محرم الانتفاع ہوں ان کی بیع جائز نہیں۔ شریعت اسلامی اہل اسلام کے حق میں انھیں قطعاً بے قیمت و ناقابل اعتنا قرار دیتی ہیں۔

عن جابر بن عبد اللّٰہ رضی اللّٰہ عنہ انہ سمع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول ان اللّٰہ ورسولہ حرم بیع المیتة والخنزیر والاصنام (بخاری، مسلم، زاد المعاد ۴/ ۳۳۹)

عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہ قال بلغ عمر رضی اللّٰہ عنہ ان سمرة باع خمراً فقال قاتل اللّٰہ سمرة الم یعلم ان رسول اللّٰہ علیہ وسلم قال لعن اللّٰہ الیهود حرمت علیهم الشحوم فجملوها فباعوها (بخاری مسلم بحوالہ مشکوٰة)

عن ابن عباس قال کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی المسجد یعنی الحرام فرفع بصره

الی السماء فتبسم فقال لعن اللّٰہ الیھود لعن اللّٰہ الیھود حرم علیھم الشحوم فباعوھا واکلوا اثمانھا ان اللّٰہ اذا حرم علی قوم اکل شیئ حرم علیھم ثمنہ (بیہقی، حاکم فی صحیحہ بحوالہ مذکور)

ناقابل انتفاع اشیاء کی بیع

اسی طرح جو چیزیں محرم الاستعمال نہیں لیکن ناقابل انتفاع ہوں یا تو اس لیے کہ وہ افادیت سے خالی ہوں یا ان کی افادیت معلوم نہ ہو یا وہ ہنوز معدوم ہوں یا موجود ہوں مگر وہ قبضہ و دسترس سے باہر ہوں۔ ایسی تمام چیزوں کی بیع درست نہیں۔

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے بدو صلاح یعنی قابل استعمال ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع وشرا سے ممانعت فرمائی۔

عن ابن عمر ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحھا و فی روایۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحھا ونھی البائع والمبتاع (بخاری، مسلم، ابوداود، ترمذی، نسائی، موطا امام مالک بحوالہ جامع الاصول لابن اثیر جزری ۱/ ۴۶۳)

اسی طرح بذات خود کوئی چیز کتنی ہی مفید اور اہم ہو لیکن اگر اس کی افادیت یا طریق استفادہ معلوم نہ ہو تو وہ چیز بھی قابل بیع نہ ہوگی۔ ریت اور مٹی میں پہلے کوئی ایسی قابل لحاظ افادیت معلوم نہ تھی جو انھیں قابل بیع وشرا بنا سکے اسی لیے فقہا نے انھیں مال میں شامل نہیں کیا ہے لیکن آج بے تکلف ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے کیونکہ آج ان سے بہت مفید کام لیے جاتے ہیں اور ان سے بیش قیمت سامان تیار کیے جاتے ہیں۔

جدید تحقیقات و تجربات سے نئی نئی چیزیں دریافت ہو رہی ہیں اور ان کے عجیب و غریب فوائد و خصوصیات سامنے آ رہے ہیں جن کا پہلے علم کیا تصور بھی کسی کو نہ تھا۔ ہیرے سے بدرجہا سخت "کاربورنڈم" اور جواہرات سے کہیں زیادہ بیش قیمت "ایریڈیم" اور ہوا میں بھاری مقدار میں پایا جانے والا "نائٹروجن" جیسی گراں قدر اشیاء کو پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا لیکن آج یہ انتہائی کارآمد اور بیش بہا چیزیں ہیں۔ اس قسم کی تمام ہی نو دریافت چیزیں آج قابل بیع قرار پائیں گی، جب کہ پہلے اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔

جو چیزیں ابھی وجود ہی میں نہ آئی ہوں یا وہ قبضہ و دسترس سے باہر ہوں ان کی بیع بھی شرعاً درست نہیں چنانچہ جانور کے پیٹ سے آئندہ پیدا ہونے والے بچے کی غیر مملوک و مقبوض اشیا اور اس جیسی متعدد چیزوں کی بیع سے حدیث میں صریحاً ممانعت وارد ہوئی ہے۔

عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع حبل الحبلة وكان بيعا يتبايعه اهل الجاهلية كان الرجل يبتاع الجزور الى ان تنتج الناقة ثم تنتج التى فى بطنها متفق عليه (مشكوٰة ۲/ ۲۴۸)

قيل هو بيع ولد الناقة فى الحال وبه قال احمد واسحاق بن راهويه وهذا اقرب الى اللغة (طيبى على هامش مشكوٰة / ۲۴۸)

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله ان الرجل لياتينى فيريد منى البيع وليس عندى مايطلب افابيع منه ثم ابتاعه من السوق؟ قال لاتبع ... ماليس عندك (ترمذى ابوداؤد نسائى بحواله جامع الاصول ۱/ ۴۵۰)

ہواؤں میں آزاد اڑنے والے پرند، دریا میں تیرنے والی مچھلیاں، صحرا میں پھرنے والے شکار، زمین کے اندر کانوں میں چھپے پڑے سونا اور چاندی اور دیگر معدنیات اور اس جیسی دوسری چیزیں قبضہ و دسترس سے باہر ہونے کی وجہ سے نا قابل انتفاع ہیں۔ اس لیے ان کی بیع درست نہیں۔

حافظ ابن القیم فرماتے ہیں۔

ان البائع اذا باع ماليس فى ملكه ولا له قدرة على تسليمه ليذهب ويحصله ويسلمه الى المشترى كان ذالك شبيها بالقمار والمخاطرة غير حاجة بهما الى هذا العقد ولاتتوقف مصلحتهما عليه (زاد المعاد ۴/ ۲۶۳)

اسی طرح بیع کی وہ تمام صورتیں ممنوع و محظور ہوں گی جن میں غرر و قماریت کی شکل پائی جائے۔

عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر وبيع الحصاة (مسلم، ترمذى، ابوداؤد، نسائى بحواله جامع الاصول ۱/ ۵۲۶)

وعنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الملامسة والمنابذة (بخارى،

مسلم، ترمذی، نسائی، موطا، جامع الاصول ۱/۵۲۶)

ان کے علاوہ وہ تمام چیزیں جو شرعاً جائز الاستعمال، قابل انتفاع اور عزر سے خالی ہوں مال متقوم و قابل بیع قرار پاسکتی ہیں عام اس سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے ہوں، یا منافع و حقوق کے قبیل سے بشرطیکہ وہاں کوئی اور محظور شرعی موجود نہ ہوا اور عرف عام میں وہ مال اور ذریعہ تمول کا درجہ حاصل کرلیں۔

والمالیه تثبت بتمول الناس کافة اوبعضهم والتقوم یثبت بها وبا باحة الانتفاع به شرعاً۔

حقوق ومنافع

فقہائے احناف منافع وحقوق کو مال کا درجہ نہیں دیتے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ان میں مالیت کی شان نہیں پائی جاتی۔ مالیت کی شان یہ ہے کہ وقت ضرورت کے لیے اسے محفوظ کیا جاسکے۔

والتحقیق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان یتصرف فیه بوجه الاختصاص والمال ما من شانه ان یدخر للانتفاع وقت الحاجة والتقویم یستلزم المالیة (ردالمحتار ۴/۳)

اس تعلیل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ منافع وحقوق کے قبیل کی چیزوں کو بھی اگر اس طرح محفوظ کیا جاسکے کہ بوقت ضرورت اس سے استفادہ ممکن ہو تو وہ بھی مال کا درجہ حاصل کرسکتی ہیں بشرطیکہ وہ عرف میں ذریعہ تمول بن جائیں۔ قابل انتفاع وادخار ہونے کا مطلب صرف یہی نہیں کہ وہ شئ تھیلے یا تجوری میں رکھی جاسکے بلکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ہر چیز کا افادہ وادخار اس کی حیثیت ومناسبت سے ہوگا۔

لان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شیئ بما یصلح له (حواله مذکور)

اس لیے حق تصنیف، تجارتی نام، کمپنیوں کے نام اور اس جیسی دوسری چیزیں جن سے صاحب حق کا مفاد وابستہ ہوتا ہے اور عرف میں جنھیں جائداد و پراپرٹی تصور کیا جاتا ہے اور جنھیں قانونی تحفظ فراہم ہوتا ہے یقیناً متقوم ہوں گی اور ان کی بیع درست ہوگی۔

لان هذه المنافع مال او الحقت به للحاجة (ردالمحتار ۳/۳۳۲)

حقوق ومنافع کی قسمیں اور ان کے احکام

حقوق کو بنیادی طور پر دو خانوں میں بانٹا جا سکتا ہے (۱) ضروریہ (۲) اصلیہ
ضروریہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو انسان کو اصالۃً حاصل نہیں ہوتے، ان کا مقصد جلب منفعت نہیں بلکہ صرف رفع ضرر ہوتا ہے مثلاً حق شفعہ، زوجہ کا حق قسم، مخیرہ کا خیار، حق حضانت وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا واضح حکم یہ ہے کہ یہ کسی طرح اور کسی صورت میں بھی قابل عوض نہیں ہو سکتے۔ نہ ان کی بیع وشرا کی جا سکتی ہے نہ ہی بطور صلح ان سے دستبرداری کا کوئی مالی معاوضہ لیا جا سکتا ہے۔

قولہ کحق الشفعۃ قال فی الاشباہ فلو صالح عنها بمال بطلت ورجع ولو صالح المخیرۃ بمال لتختارہ بطل ولا شیئ لها ولو صالح احدی زوجتیه بمال لتترک نوبتها الایلزم ولا شیئ لها (رد المختار ۴/۱۴، الاشباہ ۵/۲۹۹)

اس قسم کے حقوق کے نا قابل عوض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق صاحب حق کے رفع ضرر کے لیے من جانب شرع حاصل ہوتے ہیں اس لیے اس سے دستبرداری کے لیے تیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ضرر لاحق نہ ہوگا، اور ضرر کے منتفی ہونے سے حق بھی منتفی ہو جائے گا اور جو قیمت وہ حق سے دستبرداری کی وصول کرے گا وہ گویا بلا استحقاق ہوگا۔ علامہ شامی نزول عن الوظائف وحق شفعہ وقسم کے مابین تفریق پر علامہ بیری کے حوالہ سے ایک اشکال اور اس کا جواب یوں نقل کرتے ہیں۔

ثم استشکل ذالک بما مر من عدم جواز الصلح عن حق الشفعۃ والقسم فانه یمنع جواز اخذ العوض هنا ثم قال ولقائل ان یقول هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر وذالک حق فیه صلۃ ولا جامع بینهما فافترقا۔

پھر علامہ شامی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وحاصله ان ثبوت حق الشفعۃ للشفیع وحق القسم للزوجۃ وکذا حق الخیار للمخیرۃ انما هو لدفع الضرر عن الشفیع والمراۃ وما ثبت لذالک لا یصلح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضی علم انه لا یتضرر بذالک فلا یستحق شیئا (رد المحتار ۴/۱۵)

ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ حقوق شرع کی جانب سے خلاف قیاس حاصل ہوتے ہیں اس لیے عوض لینے کے حق میں یہ ثابت نہ مانے جائیں گے۔

وفی الذخیرۃ ان اخذ الدار بالشفعۃ امر عرف بخلاف القیاس فلا یظہر ثبوتہ فی حق جواز الاعتیاض عنہ (ردالمحتار ۱۴/۴)

اسی طرح حق شفعہ کے ناقابل عوض ہونے کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے۔

لان حق الشفعۃ لیس بحق متقرر فی المحل بل ھو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنہ (ھدایہ ۳۹۰/۴)

حقوق اصلیہ

حقوق اصلیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو محض رفع ضرر کے لیے نہیں بلکہ اصالۃً و بروصلہ کے طور پر حاصل ہوتے ہیں اور صاحب حق کا مفاد ان سے وابستہ ہوتا ہے۔ ایسے حقوق کی دو قسمیں کیجا سکتی ہیں۔

۱۔ منتقلہ۔ ۲۔ غیر منتقلہ

منتقلہ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جنھیں ایک دوسرے کی جانب منتقل کیا جا سکے یعنی صاحب حق جس طرح خود اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے بعینہٖ وہی حق استفادہ دوسرے کو منتقل کرنے سے شرعاً یا عرفاً کوئی مانع نہ ہو۔

اور غیر منتقلہ وہ ہیں جو اس کے برعکس ہوں یعنی صاحب حق خود تو اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو اور اس سے دستبردار بھی ہو سکتا ہو لیکن شرعاً یا عرفاً وہ حق دوسرے کو منتقل کرنے پر اسے قدرت حاصل نہ ہو۔

حقوق غیر منتقلہ

حق قصاص، حق استمتاع للزوج، حق وراثت، حق ولاء، غلام سے حق مکاتبت وغیرہ حقوق غیر منتقلہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ سب ایسے حقوق ہیں جنھیں صاحب حق خود استعمال کر سکتا ہے، ان سے دستبردار بھی ہو سکتا ہے مگر دوسرے کو یہ حقوق بعینہٖ منتقل نہیں کر سکتا، قتل عمد کی صورت میں مقتول کا وارث قاتل سے قصاص کا حق رکھتا ہے لیکن اور کو دینے اور منتقل

کرنے کا اسے شرعاً اختیار نہیں۔ اسی طرح شوہر کو زوجہ سے استمتاع کا حق حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق وہ کسی اور کو نہیں دے سکتا، یہی حال حق وراثت و حق ولاء کا ہے اسی طرح خاص مکاتبت کے معاملہ میں آقا غلام کو بعینہٖ وہ حق بالکل منتقل نہیں کرتا جو خود اسے حاصل ہے نہ ہی اس کا تصور کیا جا سکتا ہے مکاتبت کی حقیقت بس اتنی ہے کہ آقا کچھ مال کے عوض اپنا حق رق ساقط کر دیتا ہے جس کے نتیجے میں غلام کی گردن غلامی کی قید سے آزاد ہو جاتی ہے۔

اس قسم کے حقوق کا بھی حکم بالکل واضح ہے کہ ان کی بیع نہیں کی جا سکتی کیونکہ بیع کے لیے مبیع کا قابل استبدال و انتقال ہونا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ مذکورہ حقوق اس وصف سے خالی ہیں اور جب بیع صحیح نہیں تو ان کا ہبہ و اعارہ بھی صحیح نہ ہوگا۔

عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الولاء وهبته (بخاری مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا بحواله جامع الاصول ۱/۴۸۳)

لیکن یہ حقوق اس معنی کر متقوم ہیں کہ بطور صلح ان سے دستبرداری کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے اور قریباً یہ متفق علیہ مسئلہ ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

وخرج عنها حق القصاص وملك النكاح وحق الرق فانه يجوز الاعتياض عنها (ردالمحتار ۴/۱۴)

اس قسم کے حقوق کے قابل عوض قرار دیئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حقوق اصالۃً اور بر وجہ ملک کے طور پر حاصل ہوتے ہیں اس لیے ان سے دستبرداری کا وہ معاوضہ لے سکتا ہے۔

ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت اصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه (ردالمحتار ۴/۱۵)

نزول عن الوظائف کا مسئلہ بھی اسی قسم کے حقوق کے ذیل میں آتا ہے، بعض فقہاء نے اسے حق شفعہ پر قیاس کرتے ہوتے ناقابل عوض قرار دیا ہے

وفي الاشباه لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالاوقاف (درمختار على هامش ردالمحتار ۴/۱۴)

لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اسے حق قصاص پر قیاس کیا جائے اور ناقابل بیع قرار دینے کے باوجود اسے قابل عوض قرار دیا جاتے فرق صرف یہ ہے کہ حق قصاص خاص شریعت کا عطا کردہ ہے جب کہ وظائف کا دارومدار تقرر اور عرف و تعامل پر ہے، نیز حق قصاص کا قابل عوض ہونا قطعی اور نزول عن الوظائف کا قابل عوض ہونا ظنی ہوگا۔

و لا يخفى ان صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصالة لا على وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصى له بالخدمة وحق القصاص و ما بعده اولى من الحاقها بحق الشفعة و القسم و هذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه و به اندفع ما ذكره بعض محشي الاشباه من ان المال الذي ياخذه النازل عن الوظيفة رشوة وهي حرام بالنص و العرف لا يعارض النص وجه الدفع ما علمت من انه صلح عن حق كما في نظائره و الرشوة لاتكون بحق (ردالمحتار ۱۴/۴)

سیدنا حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے طرزِ عمل سے بھی نزول عن الوظائف بالعوض پر استدلال کیا گیا ہے۔

واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضي الله عنهما عن الخلافة لمعاوية على عوض وهو ظاهر (ردالمحتار ۱۵/۴)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں

و فيه جواز خلع الخليفة نفسه اذا رأى في ذالك صلاحا للمسلمين وجواز اخذ المال على ذالك واعطاؤه بعد استيفاء شرائطه (عمدة القاري ۲۰۸/۲۴)

رہ گیا "عوض عن الحقوق المجردہ" کے عدم جواز کا فقہی ضابطہ تو نہ یہ عام ہے نہ علی الاطلاق ۔ جن حقوق مجردہ کو شریعت نے واضح طور پر قابل عوض قرار دیا ہے وہ قطعی طور سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہیں اسی طرح ان کے نظائر کو نیز ان حقوق کو عرف وتعامل میں قابل عوض بن جائیں ۔ اس ضابطہ عام سے مستثنیٰ قرار دینا اقرب الی الصواب ہے بشرطیکہ کوئی اور محظور شرعی موجود نہ ہو۔
علامہ شامیؒ نزول عن الوظائف کے معاملہ کو صلح عن القصاص کی نظیر ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

و هذا اولى مما قدمناه في الوقف عن الخيرية من عدم الجواز و من ان للمفروغ له الرجوع بالبدل بناء على ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص و انه لا يجوز الاعتياض عن مجرد الحق لما علمت من ان الجواز ليس مبنيا على اعتبار العرف الخاص بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه و ان عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على اطلاقه و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي ابي السعود انه افتى بجواز اخذ العوض في حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع ـ

علامہ شامی پھر واضح الفاظ میں فرماتے ہیں۔

وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال (رد المحتار ۴/۱۵)

حقوق منتقلہ حقوق منتقلہ جو قابل استبدال و انتقال ہوتے ہیں اور جنہیں صاحب حق دوسروں کو منتقل کرسکتا ہے ان کی بھی متعدد اقسام ہوسکتی ہے۔

۱۔محنت یعنی جسمانی یا دماغی طاقت وتوانائی ۲۔حقوق متعلقہ اعیان ۳۔حق اسبقیت وحق اختصاص ۔

محنت انسانی محنت و خدمت چاہے وہ جسمانی ہو یا ذہنی وفکری یقینی طور سے متقوم ہے، ایک مزدور اپنی جسمانی محنت کا معاوضہ لیتا ہے، ایک مدرس اپنی تعلیمی خدمت کا صلہ پاتا ہے، ڈاکٹر، انجینیر، وکیل اور بیرسٹر اپنی فکری توانائی، دماغی صلاحیت اور پیشہ ورانہ مہارت سے فائدہ پہنچاکر اس کی قیمت وصول کرتے ہیں۔

لیکن انسانی محنت کو بالکلیہ فروخت نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بیع کا معاملہ موبد ہوتا ہے اور خریدنے والا مبیع کا مستقلاً اور بالکلیہ مالک ہو جاتا ہے اس لیے آزاد انسان کی محنت وخدمت کی بیع رقیت کے مترادف ہے جو شرعاً جائز نہیں ہوسکتی ۔ ہاں موقت طور پر محنت کی بیع کیجاسکتی ہے جو اصطلاحاً اجارہ کے ذیل میں آئے گا۔ انسانی محنت کے مبادلہ بالمال کی بعض حدود وقیود کے ساتھ شریعت نے مکمل آزادی دی ہے۔

انسانی محنت وخدمت کو عام طور پر دولت شمار نہیں کیا جاتا مگر فی الواقع یہ بڑی اہم دولت ہے اور دنیا میں اکثریت ایسے ہی افراد کی ہے جن کی معاشی ضروریات کا انحصار اسی محنت پر ہے اور محنت وخدمت ہی کے مبادلہ سے وہ اسباب معیشت فراہم کرتے ہیں، محنت، معاشی جدوجہد ہی کا دوسرا نام ہے۔

محنت کا نتیجہ کبھی تو مادی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً بڑھئی نے کرسی بنائی، معمار نے مکان تعمیر کی، کمہار نے گھڑا بنایا، سنار نے زیور بنایا یا لوہار نے پھاوڑا تیار کیا تو ان تمام صورتوں میں کاریگر کو اس کی محنت کی اجرت ملی اور آجر کو خدمت کے نتیجے میں مذکورہ سامان مادی شکل میں حاصل ہوتے۔ یہاں مبادلہ کی صورت بالکل واضح ومشاہد ہے۔ اور کبھی محنت کا نتیجہ مادی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا مثلاً ڈاکٹر نسخہ تجویز کرتا ہے وکیل و بیرسٹر قانونی مشورے دیتے اور اپنے موکل کے حق میں بحث کرتے ہیں تو آجر کو تو ان کی فیس اپنی جیب سے ادا کرنی پڑتی ہے مگر خود اس کو مادی شکل میں کوئی چیز نہیں ملتی۔ بظاہر یہاں مبادلہ یکطرفہ ہے لیکن فی الواقع ایسا نہیں، کون

کہہ سکتا ہے کہ آجرے اپنی گاڑھی کمائی سے جو فیس ادا کی وہ اکارت گئی اور اسے بدلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا یہاں مبادلہ معنوی ہونے کے باوجود افادہ بالکل واضح ہے۔

محنت و خدمت کے مبادلہ کی یہ سب وہ صورتیں ہیں جو زمانہ قدیم سے رائج ہیں اور ان میں نہ کوئی اشتباہ ہے نہ اختلاف کی کوئی گنجائش، رقیہ جیسی خالص غیر مادی چیز پر اُجرت کا جواز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے

حق تصنیف وحق ایجاد

محنت ہی کی آغوش سے پیدا ہونے والے بعض وہ حقوق و منافع بھی ہیں جو بالکل نئے اور دور جدید کی پیدا کردہ ہیں۔ نئے دور کی نئی ترقیات اور مشینی ایجادات نے بعض ایسے خالص غیر مادی حقوق و منافع کو مال کا درجہ دیدیا ہے جن کا پہلے کوئی تصور نہ تھا اور بلا جھجک یہ چیزیں بیچی اور خریدی جاتی ہیں اور ان کا مال کے ذریعہ مبادلہ ہوتا ہے۔

"ایک شخص سوچتا ہے، تجربات کرتا ہے، نتائج نکالتا ہے اور پھر انسانی راحت کے لیے کوئی فارمولہ ایجاد کرتا ہے، اب اس فارمولہ کو اگر کسی صنعت کار کے حوالہ کر دیا جائے تو وہ اس فارمولہ کو عمل میں لاکر کوئی شیئ بنائے گا، پھر فیکٹریوں سے یہ مال بازاروں میں جائے گا اور بازار سے صارفین تک پہنچے گا۔"

ایک مصنف محنت کرتا ہے، اپنی فکر، اپنا وقت اور بسا اوقات اپنا سرمایہ بھی خرچ کرتا ہے شہروں شہروں سفر کرتا ہے اور علم و تحقیق اور فکری محنت کے ذریعہ ایک کتاب تصنیف کرتا ہے ادیب اپنی ادبی تخلیقات پیش کرتا ہے، اسے صنعت کار، کاغذ، روشنائی، پریس اور دوسرے صنعتی آلات کے ذریعہ قابل استفادہ بناتا ہے پھر وہ کتاب مارکیٹ میں آتی ہے اور بازار سے قارئین تک پہنچتی ہے (الفاظ قاضی مجاہدالاسلام صاحب، بحث و نظر، شمارہ ۲)

اس سلسلہ میں اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ مصنف، محقق اور موجد اگر کسی فرد یا ادارہ کے لیے معاہدہ کے تحت، محنہ پر کام کریں تو یہ جائز ہوگا اور جس فرد یا ادارہ نے اجرت پر کام کرایا ہے وہ اس تصنیف، تحقیق اور ایجاد کے مالک ہوں گے اور اس سے حسب منشا فائدہ اٹھانے کے قانوناً و شرعاً حقدار ہوں گے۔

یہاں جو چیز محل نزاع اور قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ مصنف و محقق جو علمی فکری کارنامے انجام دیتے ہیں یا ادیب و فنکار جو ادبی و فنی تخلیقات پیش کرتے ہیں کیا انھیں یہ حق حاصل ہے کہ اپنی تخلیقات

ں ستے رواشاعت اور تحقیقات کی اساس پر مصنوعات تیار کرانے کا حق اپنے لیے محفوظ کرالیں اور دوسروں کو اس حق سے محروم کر دیں، یا وہ حقوق کسی اشاعتی وصنعتی ادارہ کے لیے اس شرط پر محفوظ کرا دیں کہ وہ ادارے ان کی تحقیق و تصنیف کی اساس پر حاصل ہونے والے منافع کا کچھ حصہ رائلٹی کے طور پر مصنف و محقق کو باقاعدگی سے ادا کرتے رہیں۔

بعض اہل علم وفتوی اس قسم کے حق اور اس کے جواز کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کسی خاص فرد یا ادارہ کے لیے اس قسم کا حق محفوظ کرلینا علم وحکمت کی اشاعت پر ایک بیجا قدغن اور دوسروں کو ایک جائز حق اور مباح تصرف سے روکنے کی ناروا کوشش ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ حق تصنیف کو "حق ناحق" سے تعبیر کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ

"کسی شخص کو مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو، دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہو اور مسئلہ زیر بحث میں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں، اول تو اس لیے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا یا ایجاد کو بنانے والا مصنف یا موجد کی کسی ملک میں تصرف نہیں کرتا بلکہ کتابت خود کراتا ہے، کاغذ خود فراہم کرتا ہے، طباعت وغیرہ کی اجرت خود دیتا ہے اور نقل کرنے کے لیے جو کتاب لیتا ہے وہ بھی خرید کر یا کسی دوسرے مباح طریقے سے ہی حاصل کرتا ہے، رہا حق تصنیف، سو نہ وہ کوئی مال ہے نہ ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ البتہ موجودہ دور نے جس طرح اور بہت سی ناحق چیزوں کا نام حق رکھدیا ہے اس میں یہ حق تصنیف وایجاد بھی داخل ہے اور وجہ ثانی اس لیے مفقود ہے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا مصنف کو یا کسی دوسرے شخص کو شائع کرنے سے نہیں روکتا، جو موجب ضرر ہو، البتہ دوسری جگہ شائع ہو جانے سے مصنف یا موجد کی گراں فروشی کے غلو کا انسداد ہوتا ہے کہ اس کی من مانی منفعت پر لوگ مجبور نہیں ہو سکتے، سو اول تو یہ ضرر نہیں عدم النفع بلکہ تقلیل النفع ہے اور ضرر و عدم النفع میں فرق ظاہر ہے۔

(جواہر الفقہ ۲/ ۳۲۹)

لیکن بہت سے اہل علم بلکہ اکثریت کا رجحان مصنف و موجد کے حق تصنیف و حق ایجاد کو

تسلیم کرنے کی طرف ہے اور موجودہ حالات میں مسئلہ کے حقیقت پسندانہ جائزے اور مصالح ومفاسد کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرنے کے بعد اسی رائے کو ترجیح دینا زیادہ درست اور قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔

پریس اور جدید طباعتی سہولیات اور صنعتی آلات کی ایجاد سے پہلے مسئلے کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ پہلے جو لوگ علمی تخلیقی کارنامے انجام دیتے تھے ان کا مقصد صرف خدمت خلق وافادۂ عام ہوتا تھا اور اس سے کوئی خاص تجارتی غرض وابستہ نہیں ہوتی تھی پھر اس وقت موجودہ طباعتی وصنعتی سہولیات کے فقدان کی وجہ سے حق اشاعت وصنعت کے محفوظ کیے جانے کی کوئی ضرورت تھی نہ اس کا کوئی فائدہ' لیکن آج صورت حال بالکل دگرگوں ہے۔ آج تخلیقی کارناموں کا مقصد جہاں اشاعت علم وحکمت ہے وہیں ان سے مالی مفادات وتجارتی اغراض بھی وابستہ ہوتے ہیں اگر ہر شخص کو ان کی اشاعت کی اجازت دیدی جاتے تو اس طرح کے کام کرنے والوں کے مفادات مجروح ہوں گے یہ قرین انصاف نہیں کہ اہل قلم واہل تحقیق کی محنت وعرق ریزی کا تو کوئی حصہ نہ ملے اور دوسرے لوگ اس کی اساس پر مالامال ہو جائیں۔

ایک مصنف نے طویل جد وجہد کے بعد ایک بلند پایہ علمی وتحقیقی کتاب تیار کی اس راہ میں اس نے اپنی بہترین علمی وتحقیقی صلاحیت' ذہن وفکر کی توانائی اور قیمتی اوقات کو خرچ کیا اور تحقیق وتفحیص اور مواد کی فراہمی میں اسے مالی مصارف بھی برداشت کرنے پڑے' اب ظاہر ہے کہ اپنی تصنیف سے فائدہ اٹھانے اور نشر واشاعت کے ذریعہ اس سے مالی منفعت حاصل کرنے کا اسے پورا حق حاصل ہے اب اگر اسے محفوظ کرا لینے کی اجازت نہ دی جائے اور ہر شخص کو اس میں مداخلت کی کھلی چھوٹ دیدی جائے تو اس میں مصنف کا سخت مالی نقصان اور خسارہ ہوگا اور اس طرح تحقیقی کام کرنے والوں کی حوصلہ شکنی بھی ہوگی جو مفادات عامہ کے حق میں سخت مضر ہے۔

بہرحال حق تصنیف وحق ایجاد آج عرف عام میں مال متقوم کا درجہ حاصل کر چکے ہیں اور اب یہ حقوق قابل احراز بھی ہیں اور قابل استفادہ واستبدال بھی' اس لیے شرعاً بھی اسے مال متقوم قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کا معاوضہ درست قرار دیا جا سکتا ہے چاہے یہ معاوضہ بطریق اجارہ رائلٹی کی صورت میں ہو یا بطریق بیع ناشر کے حق میں طبع ونشر کے جملہ حقوق سے دستبرداری

کی شکل میں، اور جب حق تصنیف قابل بیع ہے تو اس کا ہبہ، اجارہ اور اعارہ بھی صحیح ہوگا اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ ہاں جو کتابیں پرانی ہوں یا جن کے مصنفین نے انھیں وقف عام کردیا ہو ایسی کتابیں مباحات عامہ کے قبیل سے شمار ہوں گی اور ہر شخص ان کی طباعت و واشاعت اور ان کے منافع سے مستفید ہو سکتا ہے

حقوق متعلقہ اعیان

وہ حقوق جو اعیان مالیہ سے متعلق ہیں اور انھیں کے تابع ہو کر حاصل ہوتے ہیں، مثلاً مکان کی حق رہائش، دابہ پر حق رکوب، غلام کی حق خدمت، حق مرور، حق شرب، حق قرار وغیرہ، قابل عوض ہیں یا نہیں، اور ان کی بیع درست ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں اتنی بات تو طے ہے کہ بطور اجارہ ان کا معاوضہ لینا صحیح ہے اسی طرح بطور صلح بھی ان کا معاوضہ لینا درست ہے کیونکہ جن چیزوں پر عقد اجارہ درست ہے ان پر صلح بھی جائز ہے۔

والصلح جائز عن دعوى الاموال لانه فى معنى البيع على ما مر والمنافع لانها تملك بعقد الاجارة فكذا بالصلح والاصل ان الصلح يجب حمله على اقرب العقود اليه واشبهها به احتيالا لتصحيح تصرف العاقد ما امكن (هدايه ۳/۲۳۰)

لیکن فقہائے احناف کے نزدیک اجارہ چونکہ عقد لازم نہیں ہے اور صلح عن المنافع بھی اجارہ ہی کے معنی میں ہے اس لیے اجارہ کی طرح صلح عن المنافع بھی انقضاء مدت یا فوت احد المتعاقدین کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

بطلان صلح کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے۔

منها هلاك احد المتعاقدين فى الصلح عن المنافع قبل انقضاء المدة لانه بمعنى الاجارة وانها تبطل بموت احد المتعاقدين (بدائع ۶/۵۴)

البتہ وہ صلح جس میں حق کا مبادلہ نہ ہو بلکہ صرف اسقاط حق کے طریق پر ہو اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔

منها الاقالة فيما سوى القصاص لان ما سوى القصاص لا يخلو عن معاوضة المال بالمال فكان محتملا للفسخ كالبيع ونحوه فاما فى القصاص فالصلح فيه اسقاط محض لانه عفو والعفو اسقاط فلا يحتمل الفسخ كالطلاق ونحوه (بدائع صنائع ۶/۵۴)

وہ منافع وحقوق جو قابل مبادلہ ہیں ان پر صلح کی دو حیثیتیں ہو سکتی ہیں اگر وہ موقت ہے تو وہ اجارہ ہوگا اور اگر موبد ہے تو بیع کے حکم میں ہوگا چاہے اسے جو بھی کہا جائے۔ یہی بات اجارہ کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے کہ عقدِ اجارہ اگر دائمی منافع پر ہو تو یہ حقیقتاً اجارہ نہیں بلکہ بیع ہے چاہے اسے عرف میں اجارہ ہی سے کیوں نہ موسوم کیا جاتے۔

اس قسم کے منافع وحقوق کی بیع اعیان سے الگ کر کے جائز ہے یا نہیں، یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ شوافع وحنابلہ کے ہاں تو یہ کوئی مسئلہ ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعیان ومنافع دونوں یکساں طور پر قابل بیع وشرا ہیں

یجوز ان یشتری ممرا فی دار وموضعا فی حائطہ یفتحہ بابا وبقعۃ یحفرھا بئرا وعلو بیت یبنی علیہ بنیانا موصوفا فان کان البیت غیر مبنی لم یجز فی احد الوجھین والآخر یجوز اذا وصف العلو والسفل (المقنع لابن قدامہ المقدسی الحنبلی ۲/ ۱۲۸)

فقہائے مالکیہ اگرچہ اصولاً بیع کو اعیان مالیہ کے ساتھ مقید کرتے ہیں مگر ان کے ہاں بھی اس میں کافی توسع نظر آتا ہے۔ بہت سی جزئیات ونظائر ان کے ہاں بھی ایسی موجود ہیں جن میں حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

جاز بیع ھواء ای فضاء فوق ھواء بان یقول شخص لصاحب ارض بعنی عشرۃ اذرع مثلا فوق ما تبنیہ بارضک ان وصف البناء الاسفل والاعلی لفظا او عادۃ للخروج من الجھالۃ والغرر وجاز عقد علی غرز جذع فی حائط الاخر بیعا واجارۃ (الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

فقہائے احناف کی رائے اس سلسلہ میں زیادہ واضح نہیں وہ اصولی طور پر حقوق مجردہ کی بیع کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ اسے کلی وحتمی ضابطہ کے طور پر تسلیم نہیں کرتے، بہت سے فقہاء نے بہت سے حقوق مجردہ کو بعض منصوص نظائر پر قیاس کرتے ہوئے اور عرف وتعامل کو پیش نظر رکھتے ہوئے قابل عوض وقابل بیع قرار دیا ہے، چنانچہ حق مرور، حق شرب وغیرہ کے بیع کا جواز فقہائے احناف کے اقوال میں مصرح ہے اگرچہ اختلاف کرنے والوں کی بھی کمی نہیں۔

فقہائے احناف کے مجموعی طرز عمل سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ جو حقوق اصالۃً ثابت ومتقرر ہیں اگر وہ قابل استبدال ہوں اور ان کی بیع وشراء کا عام رواج ہو جائے اور ان میں مالیت کی شان پیدا ہو جائے تو ان کی بیع وشرا کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہاں

علامہ ابن نجیمؒ کے زمانے میں بلکہ اس سے پہلے بھی اس کا سراغ ملتا ہے لیکن اس کی حیثیت عرف عام کی نہیں تھی بلکہ صرف بعض شہروں میں اس کا رواج تھا اور اسی عرف خاص کی بنیاد پر علامہ ابن نجیم نے اس کے جواز کے فتوے کی سفارش کی۔

الحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره فاقول على اعتباره ينبغي ان يفتي بان ما وقع في بعض اسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقاله فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتها لغيره (الاشباه والنظائر / ۱۲۵)

دور حاضر میں پگڑی کے رواج نے عموم بلوی کی شکل اختیار کر لی ہے اور اب یہ کسی خاص جگہ کا عرف نہیں بلکہ اس نے عرف عام کی حیثیت حاصل کر لی ہے اور دنیا کے بیشتر ملکوں اور شہروں کو اس نے اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے، کرایہ داری کے موجودہ قوانین نے مسئلہ کی نزاکت و سنگینی کو اور بڑھا دیا ہے جس کی وجہ سے پگڑی کا طریقہ معاشرہ کی ایک ناگزیر ضرورت اور مجبوری بن گیا ہے۔

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنا مکان کرایہ پر دیتا ہے تو موجودہ قوانین کی وجہ سے وہ مکان مستقلاً اس کے قبضہ سے نکل کر کرایہ دار کے قبضہ میں چلا جاتا ہے ایک مرتبہ مکان یا دوکان کرایہ پر دینے کے بعد دوبارہ اس پر قبضہ کرنا بیحد دشوار ہو جاتا ہے، صاحب مکان نے پگڑی لی ہو یا نہ لی ہو کرایہ دار کی مرضی کے بغیر وہ مکان خالی نہیں کرا سکتا۔

مروجہ پگڑی اسی نقصان کی تلافی کی گویا ایک شکل ہے، مکان کرایہ پر دیتے وقت صاحب مکان برضا و رغبت اپنے حق قبضہ سے مستقلاً دستبرداری کا معاوضہ پگڑی کی صورت میں وصول کر لیتا ہے، گویا صاحب مکان کرایہ دار کے ہاتھ اپنا حق قبضہ مستقلاً فروخت کر دیتا ہے اور پگڑی کی رقم اسی کا معاوضہ اور زر ثمن ہے۔ اس لیے موجودہ حالات میں ضرورت، مصلحت اور عرف عام کے لحاظ سے بیع حقوق کی دیگر نظائر پر قیاس کرتے ہوئے مروجہ پگڑی کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک طرح کی مصالحت ہے جو باہمی رضامندی سے وجود میں آتی ہے اور اس میں کسی نص شرعی یا واضح اصول شرعی کی مخالفت بھی نہیں اور عرف و تعامل کی ضرورت کا تقاضہ بھی ہے اس لیے اس کو ناجائز قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اور کہا جا سکتا ہے کہ مروجہ پگڑی "دائمی حق قبضہ" کا بدل ہے اور ماہانہ کرایہ "حق انتفاع" کا معاوضہ، یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہیے

کوئی اور محظور شرعی نہ پایا جاتے یعنی کسی چیز کی بیع کو محض اس وجہ سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے نہیں بلکہ مجرد حق ومنفعت ہے مطلقاً ممنوع وناجائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

وصح بیع حق المرور تبعا للارض بلاخلاف ومقصودا وحدہ فی روایۃ وبہ اخذ عامۃ المشائخ قال السائحانی وھو الصحیح وعلیہ الفتوٰی مضمرات، والفرق بینہ وبین حق التعلی حیث لایجوز ھو ان حق المرور حق یتعلق برقبۃ الارض وھی مال ھو عین فمایتعلق بہ لہ حکم العین اما حق التعلی فمتعلق بالھواء وھو لیس بعین مال (رد المختار ۴/۱۱۸)

علامہ حاکم شہید "الکافی" میں نقل کیا ہے کہ

قال شیخنا الامام یحکی عن استاذہ انہ کان یفتی بجواز بیع الشرب بدون الارض ویقول فیہ عرف ظاھر فی دیارنا بنسف فانھم یبیعون الماء (المبسوط للسرخسی ۱۴/۱۳۶)

اس پر علامہ سرخسی نے اعتراض کیا ہے مگر اس لیے نہیں کہ یہ مجرد حق ومنفعت ہونے کی بنا پر ناقابل بیع ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے بقول اس میں غرر وجہالت ہے جو شرعاً محظور وممنوع ہے وہ لکھتے ہیں۔

فللعرف الظاھر کان یفتی بجوازہ ولکن العرف انما یعتبر فیما لانص بخلافہ والنھی عن بیع الغرر نص بخلاف ھذا العرف فلایعتبر (حوالہ مذکور)

علامہ بابرتی کی عبارت اس سلسلہ میں اور زیادہ واضح ہے۔

وانما لم یجز بیع الشرب وحدہ فی ظاھر الروایۃ للجھالۃ لاباعتبار انہ لیس بمال (العنایۃ بھامش فتح القدیر ۵/۲۰۴)

علامہ شامی فرماتے ہیں

ورایت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انہ افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحۃ الرجوع وبالجملۃ فالمسئلۃ ظنیۃ والنظائر متشابھۃ وللبحث فیھا مجال۔

بدل خلو

پگڑی کا مسئلہ بالکل نیا تو نہیں لیکن آج جس طرح اس کا عام رواج ہوگیا اور مختلف اسباب وعوامل کی بنا پر ایک ضرورت کی شکل اختیار کرلی ہے ایسا پہلے کبھی نہیں تھا۔

کہ "حق قبضہ" اور "حق انتفاع" دونوں ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں۔ حق قبضہ حاصل ہونے کی صورت میں ضروری نہیں کہ حق انتفاع بھی حاصل ہو، اسی طرح حق انتفاع کے لیے حق قبضہ ضروری نہیں مثال کے طور پر مرتہن کو شئ مرہون پر قبضہ کا حق حاصل ہوتا ہے مگر حق انتفاع اسے حاصل نہیں ہوتا اور باندی کے شوہر کو حق استمتاع حاصل ہوتا ہے مگر حق قبضہ اسے حاصل نہیں ہوتا۔

عام حالات میں اجارہ فقہ حنفی کی رو سے عقد لازم نہیں ہے مگر پگڑی والی خاص صورت میں فقہائے احناف کے اصول پر بھی عقد اجارہ لازم قرار پائے گا۔ کیونکہ باہمی رضامندی سے کرایہ دار کا مستقل حق قبضہ اس مکان سے متعلق ہو چکا ہے اور صاحب مکان اس کا معاوضہ بھی لے چکا ہے۔ فقہائے احناف نے صراحت کی ہے کہ "اگر کوئی کرایہ دار یا کاشتکار ناظر اوقاف کی اجازت سے وقف کی زمین پر کوئی عمارت بنائے یا درخت لگائے یا گہری کھائی والی زمین کو پاٹ کر برابر کرے تو وہ اس زمین پر مستقل قبضہ کا حقدار ہو جاتا ہے اور اسے بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔

"قد صرح علماءنا بان لصاحب الكردار حق القرار وهو ان يحدث المزارع او المستاجر في الارض بناءً او غرسًا او كبسا بالتراب باذن الواقف او الناظر فيبقى في يده (رد المحتار ۴/۱۶)

اسی طرح اگر صاحب زمین نے کرایہ کے مکان کی تعمیر کے لیے پگڑی کی رقم لی پھر بعد تعمیر وہ مکان کرایہ دار کو دیدیا تو اس صورت میں بھی اجارہ عقد لازم ہوگا اور کرایہ دار کو "حق قبضہ" "یا حق قرار" حاصل ہوگا اور جب تک وہ مناسب کرایہ ادا کرتا رہے، مکان سے اس کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔

وقد يقال ان الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الارض بالتراب فيصير له حق القرار فلا يخرج عن يده اذا كان يدفع اجر المثل (رد المحتار ۴/۱۷)

اسی طرح اگر کرایہ دار نے ناظر وقف کی اجازت سے دکان کی مرمت کرائی اور اس کے لوازم کو پورا کیا تو اسے بھی حق قرار حاصل ہوگا اور وہ مکان اس سے خالی نہیں کرایا جائے گا۔

ومثله ما لو كان يرم دكان الوقف ويقوم بلوازمها من ماله باذن الناظر (حوالہ مذکور)

اس قسم کی مختلف صورتوں کے متعلق علامہ حموی واضح طور سے فرماتے ہیں۔

وحينئذ فله اخذ الخلو ويورث له واما كونه اجارة لازمة فهذا لا نزاع فيه حموی علی الاشباہ ص۱۳۶

اسی قیاس پر مروجہ پگڑی کے ساتھ عمل میں آنے والا اجارہ لازم، بدل خلو جائز اور حق خلو متوارث ہوگا۔ کیونکہ جب کرایہ دار نے پگڑی کی رقم کے عوض صاحب مکان سے مستقل حق قبضہ و حق قرار حاصل کر لیا تو اس کی حیثیت صاحب کردار کی سی ہوگئی اور اس طرح گویا پگڑی کی رقم دے کر مکان کی ملکیت میں ایک حد تک وہ بھی شریک ہوگیا اور یہ معاملہ اور مستقل حق قبضہ کا تبادلہ بالمال چونکہ باہمی رضامندی سے ہوا ہے اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں، پگڑی کی رقم کو رشوت نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ یہ حق معاوضہ ہے اور حق کے عوض میں جو مال ہو وہ رشوت نہیں ہے۔

وجه الاندفاع ما علمت من انه صلح عن حق کما فی نظائره والرشوة لا تکون بحق (رد المحتار ۴/۳)

علو یا مکان کے اوپر حق تعمیر کی بیع

فقہائے احناف کے ہاں حق تعلی کی بیع کے جواز کی صراحت نہیں بلکہ عام طور پر اسے ناجائز ہی کہا گیا ہے البتہ علامہ خالد اتاسی نے حق تعلی کو بھی حق مرور و حق شرب کی طرح قابل عوض قرار دیا ہے کیونکہ یہ سب ہی حقوق اصالۃً ثابت ـس لیے اس کا معاوضہ لینا درست ہے لیکن یہ معاوضہ بطریق بیع نہیں بلکہ علی وجہ الفراغ والاسقاط ہوگا۔

اقول وعلى ما ذكروه من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلي وعن حق الشرب وعن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل تثبت لهم ابتداء بحق شرعي فصاحب حق العلو اذا انهدم علوه قالوا ان له حق اعادته كما كان جبراً عن صاحب السفل فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذالك على وجه الفراغ والصلح لا على وجه البيع كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها لا سيما اذا كان صاحب العلو فقيرا قد عجز عن اعادة علوه فلو لم يجز ذالك له على الوجه الذي ذكرنا يتضرر (شرح المجلة للاتاسی ۳/۱۲۱ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

فقہائے احناف نے عام طور پر حق مرور اور حق تعلی میں فرق کیا ہے اور پہلے کو جائز اور دوسرے کو ناجائز لکھا ہے اور وجہ تفریق یہ بتائی ہے۔

والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لا يجوز هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهى مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين اما حق التعلي فمتعلق بالهواء وهو ليس

بعین مال (ردالمحتار ۱۱۸/۴)

اسی طرح حق مرور و حق مسیل میں بھی فرق کیا گیا ہے اور فرق کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے۔

ووجہ الفرق بینہ وبین حق المرور علی روایۃ جوازہ ان حق المرور معلوم لتعلقہ بمحل معلوم وھو الطریق اما التسییل فان کان علی السطح فھو نظیر حق التعلی و بیع حق التعلی لا یجوز باتفاق الروایات ومر وجھہ وھو انہ لیس حقا متعلقا بما ھو مال بل بالھواء وان کان علی الارض وھو ان یسیل الماء عن ارضہ کیلا یفسدھا فیمرہ علی ارض لغیرہ فھو مجھول لجھالۃ محلہ الذی یاخذہ وتمامہ فی الفتح (ردالمحتار ۱۱۸/۴)

اس تعلیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر پانی بہنے کا زمینی راستہ اگر معلوم و متعین ہو تو حق مرور کے قیاس پر حق مسیل کی بیع بھی جائز ہوگی۔

ومن ھنا عرف ان المراد ما اذا لم یبین مقدار الطریق والمسیل اما لو بین حد ما یسیل فیہ الماء او باع ارض المسیل من نھر او غیرہ من غیر اعتبار حق التسییل فھو جائز بعد ان یبین حدودہ

لیکن اگر چھت کے اوپر سے پانی گزارنا ہو تو یہ حق تعلی کی نظیر ہے اور حق تعلی ان کے بقول چونکہ محل سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق صرف فضا سے ہے جو اعیان مالیہ کے حکم میں نہیں ہو سکتی اس لیے اس کی بیع ناجائز ہوگی، یہاں گویا بنیادی نکتہ یہ ہوا کہ جو حقوق اعیان مالیہ سے متعلق ہوں وہ اعیان کے حکم میں ہو کر قابل بیع قرار دیے جا سکتے ہیں لیکن جو حقوق ایسے نہ ہوں وہ قابل بیع نہ ہوں گے کیونکہ وہ اعیان مالیہ کا درجہ نہیں پا سکتے۔

حق تعلی کے سلسلہ میں یہ ہے احناف کا طرز فکر و استدلال، اور یہ ہیں ان کے اقوال و تصریحات جہاں تک دوسرے مکاتب فقہ کا تعلق ہے تو ان میں سے بیشتر کی رائے یہ ہے کہ مکان کے اوپر تعمیر کرنے کے لیے فضاء کی بیع میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ تعمیر کی نوعیت اور اس کے حدود متعین ہوں، حنابلہ و شوافع کے نزدیک تو اس کے جواز میں کلام ہی نہیں ہو سکتا، مالکیہ کے متعلق البتہ یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ بیع ناجائز ہوگی لیکن مدونہ کبریٰ میں خود امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم کا اس سلسلہ میں جو ارشاد نقل کیا گیا ہے وہ حق تعلی کی بیع کے جواز کا واضح اعلان و اظہار ہے بلکہ اس میں صراحۃً فضا کی بیع کا ذکر کیا گیا ہے۔

قلت ارأیت ان باع عشرۃ اذرع من فوق عشرۃ اذرع من ھواء و ھو لہ ایجوز ھذا فی

قول مالك قال لا يجوز هذا عندي ولم اسمع من مالك فيه شيئا الا ان يشترط له بناء يبنيه لا ان يبني هذا فوقه (مدونه کبری ۲/ ۱۲۱) بحواله مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

جو حضرات حق علو یا فضا کو قابل عوض و معاوضہ سمجھتے اور اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ زمین و مکان کی فضا بھی زمین کی ملکیت ہے اور اس سے انتفاع و استفادہ کا اسے پورا استحقاق ہے۔ چنانچہ اگر کسی کی مملوکہ زمین کی فضا میں کسی کے درخت کی شاخیں بڑھ کر چلی جائیں تو ضروری ہے کہ صاحب درخت بڑھی ہوئی شاخوں کو کاٹ کر یا دوسری طرف پھیر کر صاحب زمین کی مملوکہ فضا کو خالی کر دے، کیوں ؟

لان الهواء ملك لصاحب القرار فوجب ازالة مايشغله من ملك غيره كالقرار (المغني ۴/۳۲۹)

والهواء كالقرار في كونه مملوكا لصاحبه فجاز الصلح على ما فيه كالذي في القرار (ايضا/ ۵۴۰)

فضا کی بیع ہی کے سلسلہ میں ایک شبہ کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں۔

ولنا انه يبني فيه باذنهم فجاز كما لو اذنواله بغير عوض ولانهم ملك لهم فجاز لهم اخذ عوضه كالقرار (ايضا/ ۵۵۲)

کشاف القناع میں علوبیت کی بیع کے جواز کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے۔

وانما صح لانه ملك للبائع فكان له الاعتياض عنه ۳/ ۲۹۱) بحواله مضمون مولانا محمد تقی)

موجودہ حالات میں جبکہ

" فضا یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لیے زمین کے مالک کا گراؤنڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی، دوسری، تیسری منزل کی تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے، بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبات شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق آراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے اس کے نتیجہ میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جا رہا ہے کہ مالک آراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانات حاوی ہے، جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کر دی جاتی ہیں یا نچلی منزل کے بنانے کا حق ایک شخص کے ہاتھ، اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لیے "کم خرچ بالانشیں" کا مصداق یہ طریقہ کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھرا ہے" (عبارت سوالنامہ)

یہی دوسری رائے زیادہ قابل ترجیح ہے اور اس کی معقول بنیاد بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس کی زمین ہے وہ اس کی فضا کا بھی مالک ہے اور اس سے انتفاع کا اس کو مکمل حق حاصل ہے وہ اپنی زمین میں جتنی اونچائی تک چاہے اور جتنی منزلیں بھی چاہے بنوا سکتا ہے، یہ حق اصالۃً ثابت و متقرر ہے اور قابل انتفاع بھی ہے کہ جس طرح آدمی خود اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کر سکتا ہے ایسے ہی یہ حق دوسروں کو بھی منتقل کر سکتا ہے، پھر حاجت و ضرورت اور عرف و تعامل کا بھی تقاضہ ہے اس لیے مناسب یہی ہے کہ توسع سے کام لے کر حق تعلی کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ عدم جواز کی صرف یہ بنیاد کچھ زیادہ معقول نہیں کہ وہ عین سے متعلق نہیں بلکہ صرف فضا سے متعلق ہے کیونکہ حق تعلی فضا سے متعلق سہی مگر خود فضا تو عین ارض ہی سے متعلق ہے اسطرح حق تعلی کا تعلق بھی گویا عین ارض ہی سے ہوا، اس لیے اسے بھی ضرورتاً عین کے درجہ میں رکھا جا سکتا ہے۔

البتہ آج بڑے شہروں میں علو یا فضا کی بیع کا جو عام رواج ہو چلا ہے شاید یہ پہلے نہیں تھا۔ پہلے مسئلہ کی سادہ سی صورت یہی رہی ہوگی کہ ایک آدمی اپنے مکان کی چھت پر دوسرے شخص کو کچھ معاوضہ لے کر مکان بنانے کی اجازت دیدے۔ کثیر منزلہ عمارتیں بنانا اور ہر ایک منزل یا اس کی متعینہ فضا ایک الگ شخص کے ہاتھ فروخت کرنا شاید موجودہ عہد کی پیداوار ہے جو بڑے شہروں میں آبادی کی کثرت، جگہ کی قلت اور رہائش کی دشواری وتنگی کے باعث رواج پذیر ہوا ہے۔

اس میں ایک دشواری اور پیچیدگی یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنے مکان کے اوپر پانچ منزلوں کے لیے دس دس فٹ بلندی کی فضا کو مختلف اشخاص کے ہاتھ فروخت کیا تو ظاہر ہے کہ ہر اوپر والے کی منزل نیچے والے کی چھت کے اوپر ہی تعمیر ہوگی، یہ دوسرے کے ملک میں تصرف ہے جو شرعاً بلا اس کی مرضی کے درست نہیں۔

یہ ایک طرح کا ضرر ہے لیکن موجودہ حالات میں یہ ایسا قابل لحاظ ضرر نہیں جس کی بنا پر ضرورت و مصلحت عامہ کو نظر انداز کر دیا جائے یہ ایسی چیز ہے جو ہر ایک خریدار کی ضرورت و مجبوری ہے اگر اوپر والے کا مکان نیچے والے کی چھت پر ہے تو اس کا مکان بھی کسی اور کی چھت پر ہوگا، پھر ہر شخص برضا و رغبت اسے قبول کرتا ہے اس لیے مصالح عامہ کے پیش نظر اسے گوارہ کر لیا جائے گا اور باہمی مصالحت سے طے پانے والے اس معاملے کو درست

قرار دیا جائے گا۔

عن ابی هریرة رضی الله ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الصلح بین المسلمین جائز الا صلحا حرم حلالا او احل حراما اخرجه الترمذی و قال حدیث حسن صحیح (المغنی ۴/۵۴)

نیز اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

لا یمنع احدکم جاره ان یضع خشبه علی جداره متفق علیه (المغنی ۴/۵۵۵)

اسی وجہ سے بعض فقہاء صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ

ان دعت الحاجة الی وضعه علی حائط جاره او الحائط المشترك بحیث لا یمکنه التسقیف بدونه فانه یجوز له وضعه بغیر اذن الشریك (المغنی ۴/ ۵۵۵)

ولنا الخبر (ای المذکور) لانه انتفاع بحائط جاره علی وجه لا یضربه فاشبه الاستناد الیه او الاستظلال (حواله مذکور)

غرضیکہ حق علو کی بیع میں نہ کسی نص شرعی کی مخالفت ہے نہ کسی مصلحت شرعی کا ضیاع اس لیے ضرورت و حاجت اور عرف و تعامل کے پیش نظر اسے جائز قرار دینے میں کوئی حرج نہیں۔

حق اسبقیت :-

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص غیر مملوکہ بیکار و خراب پڑی ہوئی زمین کو زندہ کرے اور اپنی محنت سے اسے قابل کاشت بنائے تو وہ زمین اس کی ہو جائے گی۔

عن عائشة رضی الله عنها ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من عمر ارضا لیست لاحد فهو احق (بخاری، جامع الاصول ۱/۲۴۲) عن عروة بن الزبیر ان رسول صلی الله علیه وسلم قال من احیا ارضا میتة فهی له ولیس لعرق ظالم حق (ترمذی، ابوداؤد، موطا امام مالك جامع الاصول ۱/۳۴۸) عن سمرة بن جندب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من احاط حائطا فی موات فهو له (ابوداؤد، جامع الاصول ۱/۳۴۹) عن سعید بن زید ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من احیا ارضا قد عجز صاحبها عنها وترکها بمهلة فهی له (اخرجه رزین، جامع الاصول ۱/۳۵۱)

ان احادیث سے یہ اہم اصول مستنبط ہوتا ہے کہ جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور ان پر کسی کی ملکیت نہیں۔ ایسی چیزوں پر اگر کوئی شخص مکمل قبضہ کر لے اور اسے کارآمد

بنالے تو وہ شئ گویا اس کی ملک ہو جاتی ہے اور اس سے انتفاع واستفادہ کا وہ مکمل حقدار بن جاتا ہے، اور وہ چاہے تو اسے فروخت بھی کرسکتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص دریا کا پانی اپنے برتن میں محفوظ کرلے، یا اس کی مچھلی، یا فضا میں آزاد اڑنے والی چڑیا یا جنگلی شکار کو پکڑ کر اس پر قبضہ کرلے تو یہ چیزیں اس کی ملک ہو جاتی ہیں اور انھیں وہ بیچ بھی سکتا ہے۔ البتہ یہ چیزیں چونکہ اصلاً مباحات عامہ کے قبیل کی ہیں اگر انھیں مذکورہ صورتوں میں کوئی شخص چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ حدود میں معمولی قسم کے شبہ کا بھی فائدہ مجرم کو ملتا ہے۔ پانی کے اقسام کے ذیل میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

الرابع الماء المحرز في الاواني وانه صار مملوكا له بالاحراز وانقطع حق غيره عنه كما في الصيد الماخوذ الا انه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا الى الدليل وهو ما روينا حتى لو سرقه انسان في موضع لغير وجوده وهو يساوي نصابا لم يقطع يده (هدايه ۴/۴۰۰)

احیاء موات کی صورت میں بھی آدمی اس زمین کا مالک ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ پہلے سے کسی کی ملک میں نہ ہو۔ احیاء موات کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں اس کی تشریح حضرات فقہاء کرام یوں فرماتے ہیں۔

واحياء الارض ان يحوزها بحائط او يجري لها ماء … وقيل احياء الارض ما عد احياء وهو عمارتها بما انتهيا به لما يراد منها من زرع او بناء (المقنع ۲/۲۸۸)

لیکن اگر کوئی ارض موات کی صرف حد بندی کر دے اور اسے کارآمد نہ بنائے تو یہ شخص اس زمین کا ابھی مالک نہ ہوگا مگر اس زمین پر اس کا حق زیادہ ہے اور اس کے اس حق میں کسی اور کو مداخلت کا حق حاصل نہیں۔

ومن تحجر مواتا لم يملكه وهو احق به ووارثه بعده (حواله مذكور) وان تحجر مواتا وهو ان يشرع في احيائه مثل ان ادار حول الارض ترابا واحجارا او حاطها بحائط لم يملكها بذلك لان الملك بالاحياء وليس هذا احياء لكن يصير احق الناس به (المغني ۵/۵۶۹)

لان التحجير ليس باحياء ليملكها به لان الاحياء العمارة … فبقي غير مملوك كما كان (هدايه ۴/۴۹۳)

صرف تحجیر موات کی صورت میں آدمی رقبۂ ارض کا مالک نہیں ہوتا لیکن اس کا حق اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو احق به (ابوداؤد، المغني ۵/۵۶۹)

سبقت ید کی وجہ سے جو حق حاصل ہوتا ہے کیا اس کی بیع کی جا سکتی ہے اس سلسلہ میں فقہائے احناف کی کوئی تصریح نہیں مل سکی۔ البتہ ابن قدامہ فرماتے ہیں۔

لیس له بیعه وقیل له ذالك (المقنع ۲/۲۹۹) فان باعه لم یصح بیعه لانه لم یملك فلم یملك بیعه کحق الشفعة قبل الاخذ به وکمن سبق الی معدن او مباح قبل اخذه قال ابوالخطاب ویحتمل جواز بیعه لانه له (المغنی ۵/۵۹۹)

تحجر موات کو چونکہ مکمل قبضہ نہیں مانا گیا اس لیے اس کے متعلق اختلاف پیدا ہوا ورنہ جس مباح چیز پر آدمی مکمل قبضہ کرلے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کی بیع وہ کر سکتا ہے۔

کمپنیوں کے اسماء وعلائم

آجکل مختلف مصنوعات تیار کرنے والی کمپنیاں جو اپنے نام اور ٹریڈ مارک رجسٹرڈ کراتی ہیں اور ان کا حق ومفاد ان سے متعلق ووابستہ ہو جاتا ہے وہ سبق ید الی المباح کے ذیل میں آنا چاہیئے۔ ہمارے متعدد علماء نے اسے مسئلہ نزول عن الوظائف کے قیاس پر قابل عوض قرار دیا اور بطریق صلح اسقاط حق کا معاوضہ جائز قرار دیا۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں۔

"اور کارخانہ کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصالۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لیے اور دونوں بالفعل امور اضافیہ میں سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، پس اس بناپر اس کے عوض دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے گو لینے والے کے لیے خلاف تقوی ہے مگر ضرورت میں اس کی بھی گنجائش ہو جائے گی۔ (حوادث الفتاوی ۴/۴۱)

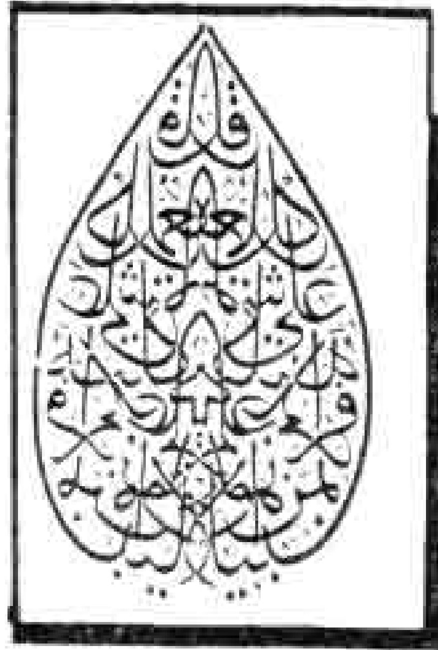
کمپنیوں کے نام اور تجارتی نشانات ظاہر ہے کہ کوئی مادی شئی نہیں بلکہ اس کی اہمیت وافادیت جو کچھ ہے وہ صرف معنوی اور اعتباری ہے بذات خود ان اسماء وعلائم کی کوئی حیثیت اور کوئی قیمت نہیں کوئی بھی شخص اپنی کمپنی کا جو چاہے نام رکھ سکتا ہے، اور جو تجارتی نشان چاہے متعین کرسکتا ہے، مگر جب ایک شخص نے ایک خاص نام و نشان اپنے لیے متعین کرلیا اور اپنی محنت وجدوجہد سے اس نام ونشان کے ذریعہ اس نے اپنی خاص شناخت اور ساکھ بنائی تو اب اس شخص کا مفاد اس سے وابستہ ہوگیا ہے۔ اب اگر کوئی دوسرا شخص وہی نام یا نشان اختیار کرے تو اس میں ایک تو پہلے

شخص کا ضرر ونقصان ہے، اور اس میں عام خریداروں کے ساتھ بھی ایک فریب وخداع ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

بہرحال یہ دونوں چیزیں خالص معنوی ہونے کے باوجود عام عرف میں انھیں مال متقوم سمجھا جاتا ہے اور رجسٹرڈ کرا دینے کے بعد انھیں قانونی تحفظ بھی فراہم ہو جاتا ہے اور ان کے استعمال میں کوئی شرعی قباحت بھی نہیں اس لیے ضرورتاً ان کی بیع وشرا جائز ہوگی بشرطیکہ عام صارفین کو دھوکے اور اندھیرے میں نہ رکھا جائے اور صاف صاف یہ اعلان کردیا جائے اب مصنوعات اسی نام ونشان کے ساتھ دوسرا شخص تیار کررہا ہے، اور مصنوعات بھی سابقہ معیار پر رکھنے کی پوری کوشش کی جائے۔

المال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ اوبعضھم والتقوم یثبت بھا وباباحۃ الانتفاع بھا شرعاً (ردالمحتار ۳/۴)

ھذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب





از ـــابو فرحان حنیفی

محترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ ـــ آپ کا گرامی نامہ مشتمل بر سوالات عدیدہ مجھے ایسے وقت وصول ہوا جب کہ میں گوناگوں ذمہ داریوں کی الجھنوں میں بہت بری طرح پھنسا ہوا ہوں۔ تاہم انتہائی کوشش کے بعد فرصت کے ان میسر لمحات میں اپنے ان ناقص خیالات کو آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعی کر رہا ہوں۔ اگر فقہ حنفی کی تعریفِ بیع میں کوئی ترمیم منظور نہ ہو تو پھر کیا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بیع اور معاوضہ میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے! اس طرح کہ ہر بیع تو معاوضہ ہے مگر ہر معاوضہ بیع نہیں ہے۔ پس اس لیے منافع کا مبادلہ معاوضہ کی قبیل سے ہے بیع کی قسم سے نہیں ہے۔

(۱)

بیع کی تعریف میں مال کی شرط

بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری ہے یا اس سے ہر وہ شے مراد ہے جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو، چاہے وہ چیزیں مادّی ہوں یا نہ ہوں، کیا وہ خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہیں؟

جواب:- بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری نہیں ہے۔ اس لیے ہر وہ چیز جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو چاہے وہ چیز مادّی ہو یا نہ ہو خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ان اللہ اشتریٰ من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ (توبہ: ۱۱۱) اس میں انفس غیر مادّی اور اموال مادّی چیزیں ہیں۔ اس آیت کے آخری حصہ میں فرمایا: فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم بہ ای اظھرا السرور بھذا البیع فقد ربحتم فیہ ربحا لم یربحہ احد من الناس الا من فعل مثل فعلکم۔ اس آیت میں خرید و فروخت

کو بیع کا لفظ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہاں اشتراء اور بیع کے الفاظ حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہیں۔ یہاں حقیقی معنیٰ متعذر یا مہجور نہیں ہے کہ مجازی معنیٰ مراد لے سکیں۔

اسی طرح وبئس ماشروابه انفسهم (بقرة : ۱۰۲) دوسری آیت ہے۔ اگر النفس کے مادی یا غیرمادی ہونے میں شبہ ہو تو اس آیت پر غور کیا جائے : یشترون الحیٰوة الدنیا بالاخرة (نساء : ۷۴) اس سے زیادہ واضح یہ آیات بھی ہیں : اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی (بقرة : ۱۶) ان الذین اشتروا الکفر بالایمان (آل عمران: ۷۷) اشتروا بآیات الله ثمنا قلیلا (توبه : ۹) ومن الناس من یشتری لهو الحدیث (لقمان: ۶) اس جیسی اور کئی آیتیں ہیں جن میں اشتراء و بیع کے الفاظ حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہیں۔

(۲)

مال کی قید

اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادّی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جا سکتا ہے ؟

جواب :- اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو مال کا مادّی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے جیسا کہ قرآن پاک کی متعدد آیتوں اور متعدد حدیثوں میں مادّی اعیان مراد لیے گئے ہیں۔ کہیں بھی " مال " کے لفظ سے حقوق و منافع کا معنیٰ مراد نہیں لیا گیا۔ واتی المال علی حبه ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین (بقرة : ۱۷۷) ولا تقربوا مال الیتیم (الانعام : ۱۵۲) المال والبنون زینة الحیٰوة الدنیا (کهف : ۴۶) یحسب ان ماله اخلده (همزة : ۳) وفی اموالهم حق للسائل والمحروم ۔

حدیث شریف میں آتا ہے : " نهی (رسول الله صلی الله علیه وسلم) عن اضاعة المال " ایک اعرابی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا : "هلك المال وتقطعت السبل" ایک اور روایت میں نیک عورت کے متعلق یہ الفاظ مذکور ہیں : " لا تخالفه فی نفسها ولا مالها " ایک اور حدیث میں غلام کے متعلق یہ الفاظ ہیں : " من اعتق وله مال " ایک اور روایت میں ہے " بعث مالا بالوادی " بعض صحابہ کے متعلق جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں دن رات نہیں رہ سکتے تھے یہ الفاظ مروی ہیں : " یشغلهم القیام علی اموالهم "

ایک روایت میں حلال مال کے متعلق یہ کہا گیا ہے " نعم المال الصالح للرجل الصالح "

(۳)

مال کی حقیقت

کیا مال کی حقیقت شرع اور لغت نے متعیّن کر دی ہے یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے ؟

جواب :- مال، مول سے اور بعض کے نزدیک میل سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ بصلہ "اِلیٰ" کسی کی طرف بڑھنا اور جھکنا اور بصلہ "عن" کسی کو چھوڑنا اور اس سے ہٹنا کے ہیں۔ لیکن شریعت کی اصطلاح میں مال وہ چیز ہے جس کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جائے " المال والبنون زینة الحیوٰة الدنیا " اور وہ ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو " الذی جمع مالا وّ عدّدہ " اور ضرورت کے وقت وہ استعمال اور استفادہ کے قابل ہو " ما اغنیٰ عنه ماله وما کسب "

پس مال سے شریعت کی یہ مراد منقولاتِ شرعیہ کے قبیل سے ہے۔ ہر عہد میں جو چیز بھی مذکورہ بالا خصائص کی حامل ہوگی وہ مال کہلائے گی۔ مثلاً کسی زمانہ میں ریت اور مٹی استعمال واستفادہ کے قابل نہیں تھی اس لیے وہ اُس زمانہ میں مال بھی نہیں کہلاتی تھی مگر آج وہ استعمال واستفادہ کے قابل ہے اس لیے وہ مال کی تعریف میں شامل ہے۔

کئی منزلہ فلائٹس بھی مال کی تعریف میں شامل ہیں کیونکہ ان کا قابلِ احساس وجود خارجی پایا جاتا ہے۔ ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو چیز بھی وجود میں آتی ہے وہ بھی مادّی ہے لہٰذا وہ مال کی تعریف میں شامل ہے۔ لیکن صلاحیتوں کے متعلق یہ سوال کہ کیا وہ بھی مال کی تعریف میں شامل ہیں ؟ تو یہ سوال درحقیقت صلاحیتوں اور اُن سے وجود میں آنے والی چیزوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو سراسر مغالطہ ہے۔

(۴)

قابلِ ذخیرہ کی شرط

(الف) مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابلِ ذخیرہ ہونا چاہیے۔ کیا یہ شرط ضروری ہے؟

(ب) اور کیا ذخیرہ کرنے کی وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے ؟

جواب :- مال کی تعریف میں یہ شرط کہ اس کو قابلِ ذخیرہ ہونا چاہیے ضروری ہے۔ کیونکہ مال پر زکوٰۃ اسی وقت فرض ہوتی ہے جب کہ وہ ایک سال کے بعد بقدرِ نصاب ہوتا ہے اور وہ بقدرِ نصاب اُس وقت تک نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ مال ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ علاوہ اس کے قرآن پاک میں ایک جگہ ارشاد ہے "الذی جمع مالا و عددہ" ایک روایت میں آتا ہے "کلوا وادخروا" اب قربانی کا گوشت کھاؤ اور اس کو ذخیرہ کرو۔ اصحابِ مائدہ کو یہ حکم ہوا تھا کہ "ان لایدخروا فادخروا" یعنی یہ کہ وہ ذخیرہ نہ کریں لیکن انھوں نے ذخیرہ کیا۔ بخاری کی ایک روایت میں ہے "لا تؤخذ کرائم اموال الناس فی الصدقۃ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "کرائم اموال الناس" ذخیرہ کی صورت میں ہوتے ہیں۔

(ب) ذخیرہ کرنے کی صورت مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیٰحدہ علیٰحدہ ہوتی ہے۔ ان تمام صورتوں کا حکم "الاصل فی الاشیاء الاباحۃ" کے تحت ہوگا۔ اگر ایجاد، فارمولا اور ٹریڈ مارک کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جائیں تو اس کو شخصی حقوق میں سے حقِ مِلک کا تحفظ کہا جائے گا ذخیرہ کرنا نہیں کہا جائے گا کیونکہ ان چیزوں کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں نہیں پایا جاتا۔

(۵)

بیع کی حقیقت

بیع کی حقیقت یہ ہے کہ اَعیان و منافع کا مبادلہ دوسرے اَعیان و منافع کے عوض ایک مجلس کے ایجاب و قبول کے ساتھ یا ایسے ماضی و حال کے یکساں الفاظ کے ساتھ جو مالک کرنے یا مالک ہونے پر دلالت کرتے ہوں، عمل میں آئے۔

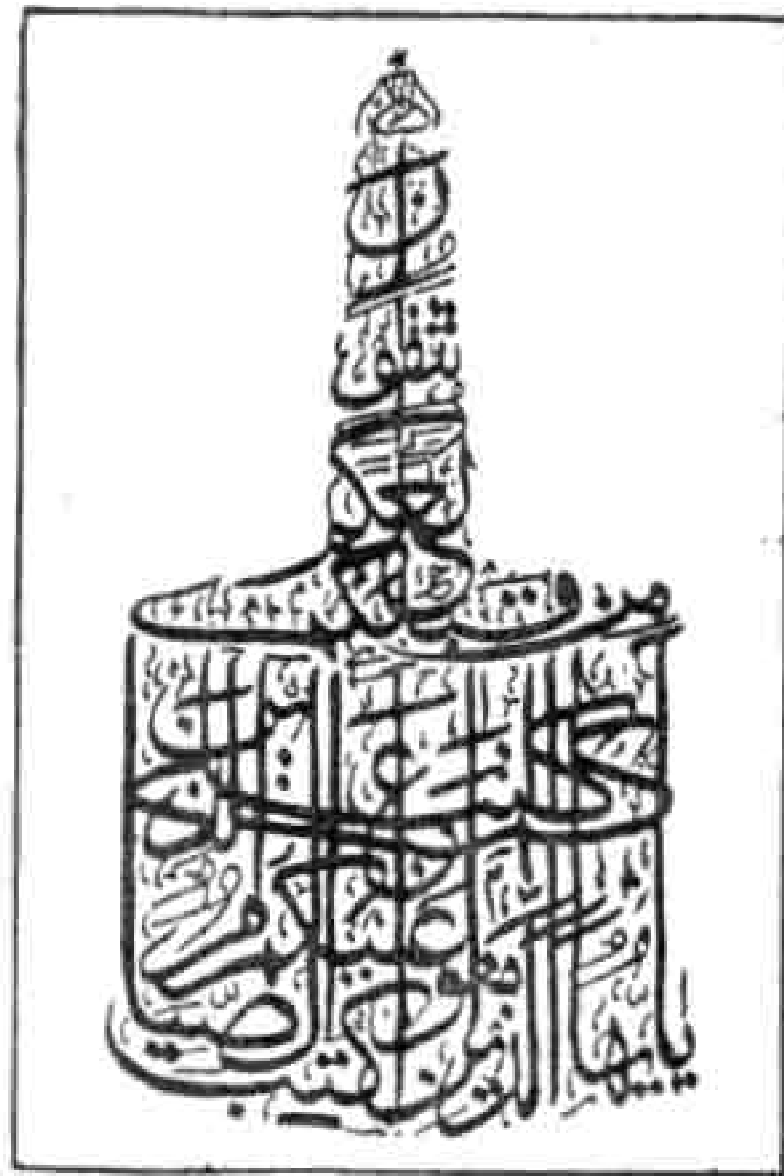
(۶)

مال کی حقیقت

مال وہ چیز ہے جس کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جاتا ہو۔ اس پر ملکیت قائم ہوسکتی ہو اور وہ ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو۔

حقوق کی قسمیں

حقوق کی کئی قسمیں ہیں : حق زوجیت ، حق ولایت ، حق اولاد واقربا و مساکین، حق خلافت ووراثت ، حق تصرفات یعنی جائز افعال کرنے کا حق ، حق بربنائے معاہدات اور حق مِلک وغیرہ ۔ یہ اہم اور ابتدائی شخصی حقوق ہیں ۔ ان میں سے اُن حقوق کی بیع و تنازل جائز ہے جو ملکیت سے تعلق رکھتے ہیں ۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم ۔



بیع حقوق

سوالات کے جوابات

از ________ جناب شمس پیرزادہ، بمبئی

① **بیع کی حقیقت کیا ہے؟** بیع کی حقیقت مبادلہ ہے خواہ وہ اعیان کا مبادلہ ہو یا منافع کا۔ اگرچہ بیع کی معروف شکل مال کے مبادلہ کی رہی ہے اسی لئے فقہا اس کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال تملیکا وتملکا" (المغنی ص۵۶۲) کرتے رہے ہیں۔

لیکن اب عرف نے موجودہ تمدنی تقاضوں کے تحت بیع کے مفہوم میں وسعت پیدا کردی ہے چنانچہ منفعت کی قیمت وصول کرنے کو بھی بیع، چارجس CHARGES اور فیس FEES سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بجلی جس کو ذخیرہ کرکے رکھا نہیں جاسکتا اور نہ وہ دکھائی دینے والی چیز ہے۔ اس کی حیثیت محض منفعت کی ہے جس پر فی یونٹ کے حساب سے چارجس ادا کرنے پڑتے ہیں۔ گویا الکٹرک کمپنی صارفین کو بجلی جو محض منفعت ہے فروخت کرتی ہے اور وہ اس کے عوض مال ادا کرتے ہیں۔ اسی طرح فلم دیکھنا محض منفعت ہے لیکن فلم دیکھنے کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ سرکاری انتظام کے تحت نشر کئے جانے والے پروگراموں کو ریڈیو پر سن لینے یا ٹی وی پر دیکھ لینے کی فیس حکومت کو ادا کرنا پڑتی ہے — یہ سب منفعتیں ہیں جن کی قیمت ادا کی جاتی ہے اور عرفاً اس معاملہ کو بیع سمجھا جاتا ہے اور جہاں تک شرعی پہلو کا تعلق ہے معاملات میں اصل اباحت ہے اور عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ الا یہ کہ کوئی بات کسی شرعی حکم یا عدل وقسط کے خلاف ہو۔

۲ مال کی حقیقت کیا ہے؟

مال کا اطلاق آج بھی عرفاً ان ہی چیزوں پر ہوتا ہے جن کو ذخیرہ کرکے رکھا جاسکتا ہو اور جن پر قبضہ کیا جاسکتا ہو۔ خالص منافع کو اگرچہ مال نہیں کہا جاتا لیکن اب کتنے ہی منافع ایسے ہیں جو مالیت رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ مال کی حقیقت میں شامل ہیں۔

۳ قابلِ ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہوسکتا ہے

عرف کے لحاظ سے کسی مادی چیز ہی کو قابلِ ادخار کہا جاسکتا ہے کیونکہ ایسی چیزوں کو جمع کرکے اور محفوظ کرکے رکھا جاسکتا ہے۔

۴ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

ہر قسم کے حقوق کی بیع تو جائز نہیں ہوسکتی البتہ بعض وہ حقوق جنہوں نے واقعی اپنے اندر مالیت پیدا کرلی ہے اور جن کی فروخت عدل وقسط کے خلاف نہیں ہے ان کی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً ٹریڈ مارک، دوکان اور کمپنیوں کے گڈول (GOOD WILL) اپنے مکان کی چھت پر منزل تعمیر کرنے کا حق وغیرہ۔ رہا حق تصنیف تو وہ مصنف کے لئے اپنی ذہنی صلاحیتوں کو لگانے کی بناء پر جائز تو ضرور ہے مگر استحصال کی حد تک نہیں۔ پھر اگر کتاب علمی ضرورت کی ہے اور حقِ تصنیف اس کی اشاعت میں رکاوٹ بن رہا ہو تو رفع حرج کے لئے معروف طریقہ پر اس کی اشاعت کا انتظام کرنے کی اجازت لوگوں کو ہونی چاہئے اور اگر کتاب دینی اور اصلاحی نوعیت کی ہے تو تصنیف کے حق سے زیادہ تبیین کی ذمہ داری مصنف پر عائد ہوتی ہے۔ اس کے لئے نہ شہادتِ حق کا کتمان جائز ہے اور نہ علمِ دین کے پھیلاؤ اور اصلاح کے لئے مفید ہونے والی چیزوں میں رکاوٹ (مناع للخیر) بننا۔ اگر ایک ملک کی مطبوعات کی درآمد دوسرے ملک میں نہ ہوسکتی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ لوگ اپنے طور پر ایسے ملک میں اس کی طباعت واشاعت کا مناسب انتظام کرلیں۔

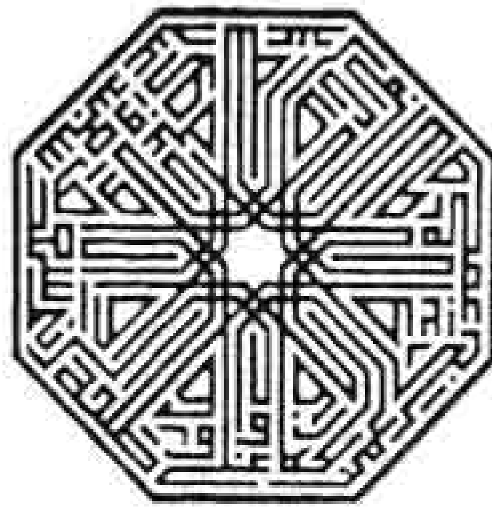
۵ حق سے دستبرداری (تنازل عن الحق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں؟

وظائف کے نزول پر معاوضہ لینا صحیح نہیں کیونکہ اس کی حیثیت فریقین کے درمیان معاہدہ کی ہوتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں کہ انہوں نے خلافت کے منصب سے نزول کا معاوضہ امیر معاویہؓ سے لیا تھا۔ واقعہ کی

یہ توجیہہ بہت ہی غلط ہے کیونکہ خلافت کا منصب ذاتی منفعت کے لئے نہیں ہوتا کہ اس سے دستبرداری پر معاوضہ وصول کرلیا جائے۔

اسی طرح خلع کی مثال بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ حق زوجیت سے نزول کا معاوضہ نہیں ہے بلکہ مہر کو واپس کر دینے کی حد تک مصالحت کی ایک شکل ہے۔ اگر اس کو حق زوجیت سے نزول کا معاوضہ قرار دیا جائے تو یہ بھی سوال پیدا ہوگا کہ شوہر کس کے حق میں حق زوجیت سے دستبردار ہو رہا ہے جبکہ یہ ضروری نہیں کہ عورت خلع کے بعد لازماً دوسرے سے شادی کرلے۔

دیت کو بھی قصاص کا معاوضہ قرار دینا درست نہیں بلکہ یہ مقتول کے ورثاء کے زخم کو مندمل کرنے اور ان کے نقصان کی تلافی کی ایک شکل ہے جو شریعت نے تجویز کی ہے۔



بیع کی تعریف

از ——————— مفتی محمد زید صاحب باندہ

بیع کی تعریف اور اس کا حقیقی مفہوم وہی ہے جو اہل لغت و اہل لسان نے سمجھا شریعت میں بھی وہی مفہوم مراد ہے اور فقہاء نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ جس کی حقیقت مختصر الفاظ میں "مبادلۃ المال بالمال" ہے۔

"لان لفظ البیع موضوع لمعنی معقول فی اللغۃ وھو تملیك المال بالمال بایجاب و قبول عن تراض منھما وھذا ھو حقیقۃ البیع فی مفھوم اللسان[1]"۔

"واما مفھوم البیع لغۃ و شرعًا فقال فخر الاسلام البیع لغۃ مبادلۃ المال بالمال۔ وکذا فی الشرع لکن زید فیہ قید التراضی[2]"۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ بیع کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت شرط ہے۔ غیر مال یعنی محض منافع محل بیع نہیں بن سکتے کیونکہ وہ مال نہیں۔

مسالک و مذاہب احناف کے یہاں تو اس کی صاف تصریح تو موجود ہی ہے کہ بیع کے واسطے طرفین میں مالیت شرط ہے اور منافع چونکہ مال نہیں ہوتے اس لئے ان کی بیع درست نہیں[3]۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص ص ۴۶۹/۱ [2] مرقاۃ ص ۲۸۵/۳

[3] رد المحتار ص ۳/۴ وشرح التوضیح علی التلویح ص ۱۰/۱

مالکیہ کے یہاں بھی طرفین میں مالیت شرط ہے اور منافع کو محل بیع نہیں بنایا جا سکتا[1]

"فھو عقد معاوضۃ علی غیر منافع ولا متعۃ لذۃ"[2]

حنابلہ اور شافعیہ بھی بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" سے فرماتے ہیں یعنی بیع کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت ان کے نزدیک بھی شرط ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ اعیان کی بیع تو درست ہونا چاہئے لیکن منافع کی بیع درست نہیں ہونا چاہئے چنانچہ منافع مقررہ (غیر مؤبدہ) کے عدم جواز کی تصریح ان کے یہاں بھی موجود ہے۔ اگر منافع محضہ مال ہوتے تو غیر مؤبد منافع کی بیع بھی ان کے نزدیک درست ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے

البتہ منافع کی بیع اگر علی سبیل التابید ہو تو وہ بھی اعیان کے قائم مقام ہو کر محل بیع ہو جاتے ہیں۔ ورنہ اصل ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ مال کا تقابل مال کے ساتھ شرط ہے۔ گویا حنابلہ و شافعیہ منافع کو اگرچہ مال نہیں کہتے لیکن جب منافع کا معاملہ علی سبیل التابید ہو تو وہ (منافع مؤبدہ) اعیان کے قائم مقام ہو کر مال کے حکم میں ہو جاتے ہیں۔

الحنابلہ: "البیع مبادلۃ المال بالمال تملیکاً وتملکاً"[3]

"قالوا معنی البیع فی الشرع مبادلۃ مال بمال او مبادلۃ منفعۃ مباحۃ بمنفعۃ علی التابید۔ فقولہ مبادلۃ مال بمال عقد صاحب عوض من الجانبین، وقولہ علی التابید ـــ یخرج بہ الاجارۃ"[4]

الشافعیہ: "واما حقیقۃ البیع فی اللغۃ فھو مقابلۃ المال بالمال، وفی الشرع مقابلۃ المال بمال أو نحوہ تملیکاً"[5]

---

[1] دسوقی جلد ۳ ص۲
[2] الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۲ ص۱۵۱
[3] المغنی جلد ۳ ص۵۵۹
[4] الغایۃ القصوی ص۴۶۲ الفقہ علی المذاہب ص۱۵۲
[5] شرح مہذب للنووی جلد ۹ ص۱۴۹

قالوا :- البیع فی الشرع مقابلة مال بمال علی وجه مخصوص ــــ قوله علی وجه مخصوص الغرض منه امران - الاول ان یکون ذلك العقد مفیداً لملك العین او لملك المنفعة علی التابید کحق المرور وبذلك تخرج الاجارة لانها تملیك منفعة مقدرة بمدة عوض ۔[1]

لیکن فقہاء احناف منافع مؤبدہ کو بھی اعیان (مال) کے قائم مقام نہیں مانتے اس لئے ان کے نزدیک منافع مؤبدہ کی بیع بھی درست نہیں۔ کیونکہ مال تو اس کو کہتے ہیں جو از قبیل اعیان ہو نہ کہ وہ جو از قبیل اعراض ہو اور منافع (گو منافع مؤبد ہوں) اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں اس لئے اس کو محل بیع بنانا درست نہیں۔

" لان المنفعة عرض والعرض غیر باق و غیر الباقی غیر محرز[2] ــــ والتحقیق ان المنفعة ملك لا مال[3] ۔

مال کی حقیقت اور قابلِ ادخار ہونے کا مفہوم

مال کی تعریف ہر زمانہ کے عرف و اہل حرفہ نے خود متعین کر لی ہے یعنی یہ کہ وہ اشیاء جن کی بناء پر آدمی عرف میں مال والا سمجھا جاتا ہو اور جس کو لوگ مال کہتے اور سمجھتے ہوں، تاجروں کے نزدیک جس کی قدر و قیمت ہو، اور عرف و رواج میں وہ قابل فروخت ہو، ایسی اشیاء ہر زمانہ میں مال اور ذریعہ تمول سمجھی جاتی ہیں۔ علامہ کاسانیؒ بعض اشیاء کے مال میں داخل نہ ہونے کی جو دلیل اور اس کا معیار ذکر فرماتے ہیں وہ قابل غور ہے۔

" والدلیل علیہ ان الناس لا یعدونہ مالاً ولا یباع فی سوق

---

[1] الفقہ علی المذاہب ص۱۵۳ [2] شرح التوضیح ص۱۱

[3] شرح التوضیح ورد المحتار ص۴

من الاسواق دل انه یس بمال فلا یجوز بیعه"۔[1]

صاحب بدائع کی تصریح کے مطابق کسی شئ کے مال ہونے نہ ہونے کا معیار وہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہوا یعنی یہ کہ لوگ اس کو مال سمجھتے ہوں ۔

البتہ اس مال کی خاصیت اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جو شئ مال و ذریعہ تمول ہوتی ہے وہ ایسی شئ ہوتی ہے جس پر قبضہ ممکن ہو ، جو ضبط وحفاظت اور ذخیرہ بنانے کے قابل ہو ، جس کی قدر و قیمت ہو ، جس کو لوگ ذریعہ تمول سمجھتے ہوں اور جو وقت پر کام آسکے اور اس وجہ سے وہ طبائع کو مرغوب ہو ۔

ہر زمانہ میں مال جس شکل میں بھی ہوگا اس میں یہ مذکورہ خواص واوصاف ضرور پائے جائیں گے اسی وجہ سے فقہاء کرام نے مختلف انداز میں مال کی تعریف میں انھیں اوصاف وخواص کا ذکر فرمایا ہے ۔

"المراد بالمال مایمیل الیه الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة"۔[2]

"وامکن احرازه والتصرف فیه علی وجه الاختیار"۔[3]

"المال ما یمکن احرازه"۔[4]

"ای مامن شانه ان ترغب الیه النفس وهو المال"۔[5]

"لا یقع اسم مال الا علی ماله قیمة"۔[6]

"المال هو کل عین ذات قیمة مادیة بین الناس"۔[7]

"المراد بالمال عین یجری فیه التنافس والابتذال"۔[8]

دراصل فقہاء کرام کی بیان کردہ مال کی تعریف میں کوئی اختلاف واضطراب نہیں حاصل سب کا ایک ہی ہے وہ یہ کہ مال وہ شئ کہلاتی ہے جو ذریعہ تمول ہو اور جس کی بناء پر آدمی عرفاً مالدار سمجھا جاتا ہو ۔ فقہاء کرام نے جو کچھ بھی فرمایا ہے وہ دراصل مال کی حالت ، اس کی شان اور اس کے خواص واوصاف ذکر فرمائے ہیں اور انہیں

---

[1] بدائع الصنائع ص۱۴۵ج۵ [2] شامی ص۳ج۴ [3] بحر ص۲۷۷ج۵ [4] فتح القدیر ص۸ج۲

[5] شامی ص۴ج۴ بدائع ص۱۴۳ج۵ [6] الاشباہ للسیوطی ص۲۵۸

[7] الفقۃ الاسلامی وادلتہ ص۴۲ج۴ [8] الدرالمنتقی ص۳ج۲

خواص وعلامات کے ذریعہ مال کی تعریف فرمادی۔ اور کسی شئ کی حقیقت کے پائے جانے میں زمانہ وعرف کے حالات کے لحاظ سے علامات میں تغیر وتبدل اور تخلف ممکن ہے۔

اعراض ومعنویات بھی مال ہیں

پہلے زمانہ میں مال وہی اشیاء ہوا کرتی تھیں جن کا تعلق اعیان ومادیات سے ہوا کرتا تھا۔ کیونکہ انہیں اشیاء کو قبضہ کے بعد ذخیرہ بنا کر کام میں لانا ممکن ہوتا تھا اس واسطے اس عہد کے فقہاء نے اعیان کو تو مال میں شمار کیا اور اعراض ومعنویات کو مال سے خارج فرمادیا۔

اور وجہ اس کی صرف یہ تھی کہ اعیان کا تو احراز وادخار (یعنی قبضہ وحفاظت وذخیرہ اندوزی) ممکن تھا۔ اعراض ومعنویات کا ممکن نہ تھا۔ اعیان تو باقی رہنے والے اور اعراض غیر باقی غیر محفوظ رہنے والے تھے۔ اس لئے فقہاء نے اعراض ومعنویات کو مال میں شامل نہ فرمایا بلکہ مال کو اعیان کے ساتھ مخصوص فرمادیا۔

"لان المنفعة عرض والعرض غیر باق، وغیر الباقی غیر محرز، لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لامحالة، وما ليس بمحرز ليس بمتقوم ـــــ والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة[1] وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار"[2]

اس تفصیل وتصریح کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ موجودہ دور میں بہت سی ایسی اشیاء جو مادیات اور اعیان کے قبیل سے نہیں بلکہ اعراض ومعنویات کے قبیل کی ہیں اگرچہ پہلے زمانہ میں صیانہ، احراز، ادخار نہ ہونے کی وجہ سے مال نہ تھیں لیکن انہیں معنویات واعراض پر اب قبضہ بھی کیا جا چکا اس کا احراز وادخار کیا جانے لگا اس لئے اب ان اشیاء کو بھی مال کہنا چاہئے۔ کیونکہ مال کی تعریف

---

[1] شرح التوضیح علی التلویح ص۱۷۱ [2] بحرالرائق ص۲۵۷

میں جن لوگوں نے اعیان کی قید لگائی ہے اس سے مقصود بالذات عینیت نہیں ہے بلکہ چونکہ اس زمانہ میں اعیان ہی کا ادخار ہوسکتا تھا اس لئے اس کی تصریح کر دی۔ ورنہ ہر وہ شئ جس پر بھی قبضہ وادخار ممکن ہو اس کو بھی اعیان کے حکم میں شامل کر کے اس کو بھی مال کہا جائے گا۔

مثال کے طور پر برقی قوت جو کہ از قبیل معنویات ہے گذشتہ زمانہ میں اس کو مال نہ سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس پر قبضہ کرنا یا اس کو ذریعہ تمول سمجھنا عادۃً ممکن نہ تھا اس لئے اس کی بیع کے جواز کے کوئی معنی نہ تھے۔ لیکن اب قوت برقیہ کو قابلِ انتفاع اور ذخیرہ اندوزی وتمول کا ذریعہ سمجھا جانے لگا اس لئے اب اس کو ایک قیمتی مال سمجھا جاتا ہے۔

اس کی اور موٹی مثال ہوا، گیس، انسانی آواز ہیں کہ گذشتہ زمانہ میں ان کے محفوظ کرنے کی کوئی صورت نہ تھی اس لئے ان اشیاء کو مال نہیں کہا جاتا تھا لیکن آج کے دور میں ان میں سے ہر ایک کو محفوظ کیا جانے لگا، ان کے ذریعہ ذخیرہ اندوزی بھی ہوتی ہے، یہ اشیاء ذریعہ تمول بھی سمجھی جاتی ہے اور عرف میں ان کو قیمتی مال سمجھا جاتا ہے اس لئے وہ قیمتی مال کے مصداق ہیں۔

خلاصہ کلام

یہ کہ ہر وہ شئ خواہ اعیان ومادیات کے قبیل سے ہوں یا اعراض ومعنویات کے قبیل سے جو بھی ذخیرہ بنانے کے قابل ہو، جس کو وقت پر کام میں لایا جاسکتا ہو اور عرفاً وہ مال سمجھی جاتی ہو، شریعت میں بھی اس کو مال سمجھا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فقہاء کرام کی تصریحات سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔ بعض محققین نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حضرت مولانا محمد تقی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

"لا شك ان للعرف مجالاً في ادراج بعض الاشياء في الاعيان لان المالية كما يقول ابن عابدين رحمه الله تثبت بتمول الناس وهذا مثل القوة الكهربائية التي لم تكن في الازمان السالفة

تعد من الاموال والاعيان المتقومة ولكنها صارت الآن من اعز الاموال المتقومة التی لا شبهة فی جواز بیعها و شرائها وذلك لنفعها البالغ ولإمكان احرازها ولتعارف الناس بمالیتها وتقومها"[1]

حقوق کی بیع کا مسئلہ

حقوق کی ابتدًا دو قسمیں ہیں۔ حقوق اللہ، حقوق العباد

حقوق اللہ کا مفہوم تو ظاہر ہے۔ حقوق اللہ خواہ بندوں سے متعلق ہوں یا اللہ تعالیٰ کی ذات سے کسی طرح بھی ان کا مبادلہ یا معاوضہ اس دنیا میں نہیں ہوسکتا۔ مثلاً نماز پڑھنا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، بندوں پر اس کا پورا کرنا لازم ہے۔ اس حق کو فروخت کرنا یا کسی نوعیت کا معاوضہ کا معاملہ کرنا درست نہیں۔

اسی طرح وہ حقوق اللہ جو بندوں سے متعلق ہوں مثلاً حدود و قصاص کا اجراء، اس کا مبادلہ و معاوضہ بھی درست نہیں مثلاً مجرم یعنی چور، زانی، شارب خمر انہیں پر حد جاری کی جائے گی، کوئی دوسرا شخص عوض لے کر ان کی نیابت میں حد جاری کروالے اس کی گنجائش نہ ہو گی۔

البتہ قصاص قتل کی بابت خود اللہ تعالیٰ نے مقتول کے اولیاء کو صلح کرنے کی اجازت دی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں تنازل عن الحق یعنی اپنے حق سے دستبردار ہو کر مال لے کر صلح کرنے کی اجازت ہے لیکن اصل حکم حدود و قصاص کا یہی ہے کہ اس کا مقابلہ و معاوضہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"فصل الحقوق نوعان حق الله وحق الآدمی فحق الله

---

[1] بیع الحقوق المجردة ص۴۲

لا مدخل للصلح فیه کالحدود والذکوات والکفارات ونحوها وانما الصلح بین العبد وبین ربه فی اقامتها لا فی اھمالها ولھذا لا یقبل بالحدود"۔

" واما حقوق الآدمیین فھی التی تقبل الصلح والاسقاط والمعاوضۃ علیھا"۔[1]

"کل ما کان من حقوق اللہ تعالی فلا خیرۃ فیه للمکلف واما ما کان من حق العبد فی نفسه فله فیه الخیرۃ الی ان قال وکذلک الجنایات کلھا علی ھذا الوزان جمیعھا لا یصح اسقاط حق اللہ فیھا"۔[2]

حقوق العبد کی تقسیم حقوق کی دوسری قسم جس کا تعلق بندوں سے ہے اس کی ابتدًا دو قسمیں ہیں: حقوق شرعیہ، حقوق عرفیہ۔

حقوق شرعیہ سے وہ حقوق مراد ہیں جن کو شارع نے خود مقرر کیا ہو یعنی جن کا ثبوت شارع کی جانب سے ہو اور قیاس و رائے اور تعامل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

حقوق عرفیہ سے وہ حقوق مراد ہیں جن کا ثبوت عرف و تعامل کی بنا پر ہو لیکن شارع نے اس کو برقرار رکھا ہو یا اصول شرع سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہو۔

حقوق شرعیہ کی تقسیم حقوق شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: حقوقِ اصلیہ، حقوقِ ضروریہ۔

حقوق ضروریہ کا حاصل یہ ہے کہ جن حقوق کو شارع نے محض دفع ضرر کے لئے ضرورت کی بنا پر دیا ہو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس حق ضروری کو فروخت کرنا چاہے یا اپنے حق سے دستبردار ہو کر مال لے کر صلح کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں کیونکہ یہ ضرورتًا دفع ضرر کے لئے دیا گیا ہے جس کی واضح مثال حق شفعہ ہے۔

" جعله اللہ حقًا للشریک علی شریکه من استحقاق

---

[1] اعلام الموقعین ص۳۰۱ج۱ [2] الموافقات للشاطبی ص۳۷۶ج۲ المسئلۃ التاسعۃ

الشفعة دفعاً للضرر"[1]

کہ اس کے عوض مال لینے کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ واقعتہً اس کو ضرر نہیں ہے۔ لہذا وہ حق جو محض ضرر کی وجہ سے حاصل تھا وہ بھی ساقط ہوجانا چاہیے[2]

اور اگر کوئی شخص واقعی ضرر میں مبتلا ہے لیکن ضرر کو برداشت کرکے جلب منفعت کو ترجیح دیتا ہے تب بھی اس کی گنجائش نہ ہوگی کیونکہ یہ حق شفعہ دفع ضرر کے واسطے ہے اور حق دفع ضرر کو جلب منفعت واستحصال کا ذریعہ نہیں بنا سکتے۔ واللہ اعلم

حقوق اصلیہ

حقوق اصلیہ کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے وہ حق اصالتہً صاحب حق کو دیئے ہوں۔ دفع مضرت پر ان کا مدار نہ ہو۔ مثلاً شوہر کو اپنی بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق دینے کا حق، یا باپ کا اپنی بیٹی کے نکاح کی ولایت کا حق۔

اس قسم کے حقوق جو اصالتہً حاصل ہوں ان کا فروخت کرنا تو یقیناً درست نہیں۔ البتہ تنازل عن الحق (حق سے دستبردار ہوکر) مال لے کر صلح کرنے میں قدرے تفصیل ہے۔ تمام حقوق اصلیہ کی بابت یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ حق سے دستبردار ہوکر صلح کرکے مال حاصل کرنا جائز ہو، بلکہ جہاں شارع سے اجازت ثابت ہوگی وہاں تو اس کی اجازت ہوگی، ورنہ یہ دیکھا جائے گا کہ یا تو یہ حق خاص اس کی ذات سے متعلق ہے اور اس میں منتقل ہونے کی شان نہیں پائی جاتی تو ایسے حقوق ہیں تو صلح کے عوض مال حاصل کرنے کی گنجائش نہ ہوگی ورنہ ہوگی۔

مثال کے طور سے شوہر کا عورت سے متمتع ہونے کا حق، اگرچہ شوہر کو اصالتہً حاصل ہے لیکن اس کے باوجود شوہر بیوی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ باہم صلح کرکے غیر کو حق تمتع کی اجازت دیدیں کیونکہ شارع نے اس کی اجازت نہیں دی اور یہ حق تمتع خود شوہر کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے جس میں نیابت نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح مثلاً باپ نکاح میں بیٹی کے نکاح کی ولایت کا حق باپ کو اصالتہً حاصل ہے، باپ اگر اپنے اس حق کو فروخت کرنا چاہے یا حق سے دستبردار ہوکر عوض لے کر برطرف ہونا چاہے تو شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی کیونکہ یہ ایسا حق ہے جس میں منتقل ہونے

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۲۹۲ [2] شامی صفحہ ۱۷

کی شان نہیں پائی جاتی کیونکہ اس کا مدار حقوق نسبیہ پر ہے اور حسب نسب میں انتقال نہیں ہوا کرتا۔

اور مثلاً طلاق دینے کا اختیار شوہر کو اصالۃً حاصل ہے، اس حق کو فروخت کرنا تو درست نہیں لیکن عورت سے مال لے کر صلح کر کے خود عورت کو طلاق کا اختیار دے دیا جائے جس کو طلاق علی مال کہتے ہیں تو اس کی اجازت ہے کیونکہ اس میں منتقل ہونے کی شان پائی جاتی ہے لیکن اس انتقال کے بعد بھی شوہر کا حق بدستور باقی رہے گا کیونکہ یہ حق اصالۃً اس کو حاصل ہے جس کا تقاضا ہے کہ وہ باقی رہے۔

البتہ اس طرح کے حقوق اصلیہ کو استعمال نہ کرنے کے عوض میں بطور صلح کے اس کا معاوضہ لینے کی گنجائش ہے لیکن وہ حق بدستور باقی رہتا ہے صرف استعمال نہ کرنے کا معاوضہ ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر حضرت سودا رضی اللہ عنہا کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینا چاہا تو حضرت سودا رضؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ آپ مجھے طلاق نہ دیں، میں اپنی باری عائشہؓ کو ہبہ کرتی ہوں چنانچہ اس پر مصالحت ہوگئی۔

"لما عزم علی طلاق سودۃ رضیت بان تہب لہ لیلتہا وتبقی علی حقہا من النفقۃ والکسوۃ فہذا اعدل الصلح فان اللہ سبحانہ وتعالیٰ اباح للرجل ان یطلق زوجتہ ویستبدل بہا غیرہا فاذا رضیت بترک بعض حقہا ـــ کان ہذا من الصلح العادل"[1]

حقوق عرفیہ کی تقسیم

حقوق عرفیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقوق مجردہ (۲) حقوق معاملہ (۳) حقوق اولویہ۔

حقوق مجردہ:- حقوق مجردہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئ کی ذات اور اس

---

[1] اعلام الموقعین ص۱۰۹

کے عین کے بقا کے ساتھ صرف اس سے انتفاع کے حق کو فروخت کر دیا جائے۔ مثلاً حق مرور، حق تعلّی، حق شرب، حق تسییل، حق وضع الخشب علی الجدار وغیرہ۔

اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بیع کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت شرط ہے اور حقوق مال نہیں ہیں۔

"لان حق التعلی لیس بمال — لان الهواء لیس بمال"[1]

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک چونکہ منافع مؤبدہ بھی اعیان کے قائم مقام ہو کر مال کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور محل بیع بھی بن جاتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک تو ان حقوق کی بیع بہرحال درست ہونا چاہیئے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں مالیت شرط ہے اور منافع مال نہیں ہیں اس وجہ سے ان کی بیع درست نہیں۔ اس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ ان حقوق کی بیع بھی درست نہ ہونا چاہیئے لیکن اس کے باوجود فقہ مالکی کی کتابوں میں اس قسم کے بیع کے جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔ مال" نہیں جھا جا

"وجاز بیع هواء بالمدای فضاء — بان یقول شخص لصاحب ارض بعنی عشرة اذرع مثلاً فوق ما تبنیه بارضك"[2]

"وفی المدونة — قلت ارأیت ان بعت شرب یوم أیجوز هذا ام لا قال مالك هو جائز — قلت فان لم ابع اصله ولكن جعلت ابیع منه السقی ای اجاء یومی بعت ما صار لی من الماء ممن یسقی أیجوز هذا فی قول مالك قال نعم"[3]

حاصل کلام یہ کہ شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ کے نزدیک اس قسم کے حقوق کی بیع درست ہے البتہ احناف کے مسلک میں قدرے تفصیل ہے اور وہ یہ ہے:

احناف کے نزدیک چونکہ حقوق مال نہیں اس لئے ان کی بیع بھی درست نہ ہونا چاہیئے

---

[1] بدائع ص۱۴۵/۵ فتح القدیر ص۲۰۲/۵ [2] دسوقی علی الشرح الکبیر ص۱۴/۳ مدونہ ص۱/۵ [3] ص۱۲۱/۱

لیکن اس کے باوجود حق مرور اور حق شرب وغیرہ میں اختلاف روایات موجود ہے اور راجح وصحیح قول کے مطابق جواز ہی منقول ہے البتہ حق تعلی کے عدم جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔

"بیع الطریق وھبتہ جائز وبیع مسیل الماء وھبتہ باطل والمسئلۃ تحتمل الوجھین بیع رقبۃ الطریق والمسیل وبیع حق المرور والتسییل ——— الی ان قال وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان الخ"[۱]

"وصح بیع حق المرور تبعاً للارض بلا خلاف، ومقصوداً وحدہ فی روایۃ وبہ اخذ عامۃ المشائخ قال السائحانی وھو الصحیح وعلیہ الفتوی۔ مضمرات"[۲]

حاصل کلام یہ کہ حق مرور کی بیع اگر زمین کے تابع ہو کر ہو تب تو بالاتفاق درست ہے ورنہ اگر بغیر زمین کے صرف حق مرور کی بیع ہو تو بھی راجح قول کے مطابق درست ہے۔

حق شرب وحق تعلی

اور یہی مسئلہ حق شرب کی بیع کا ہے کہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ظاہر روایۃ میں اس کو بیع فاسد کہا گیا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ حق کی بیع ہے بلکہ جہالۃ وغرر کی بناء پر اس کو فاسد قرار دیا ہے[۳]

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"وکان شیخنا الامام یحکی عن استاذہ انہ کان یفتی بجواز بیع الشرب بدون الارض، ویقول فیہ عرف ظاھر فی دیارنا بنسف، فانھم یبیعون الماء، فللعرف الظاھر کان یفتی بجوازہ ولکن العرف انما یعتبر فیما لا نص بخلافہ"[۴]

---

[۱] فتح القدیر ص۲۰۵ ج۵ [۲] درمختار شامی ص۱۳۲ ج۴ [۳] فتح القدیر وعنایہ ص۲۰۵ ج۵
[۴] مبسوط ص۱۳۵ ج۱۴

"وبعض المتأخرين من مشائخ رحمهم الله تعالیٰ افتیٰ ان يبيع الشرب وان لم يكن معه ارض للعادة الظاهر فی بعض البلدان وهذه عادة معروف بنسف، قالوا المأجور الاستصناع للتعامل وان كان القياس يأباه فكذلك بيع الشرب بدون الارض"[1]

امام سرخسیؒ کی تصریح کے مطابق حق شرب کی بیع عرف وتعامل کی بناء پر جائز ہے گو بغیر زمین کے ہو حالانکہ اصول کے مطابق جواز نہ ہونا چاہئے تھا۔ چنانچہ خود ہی فرماتے ہیں

"بيع الشرب فاسد فانه من حقوق البيع بمنزلة الاوصاف فلا يفرد بالبيع"[2]

لیکن اس کے باوجود امام سرخسیؒ نے جواز نقل فرمایا ہے صرف عرف وعادت اور تعامل کی بناء پر اگرچہ یہ جواز خلاف اصل وخلاف قیاس ہے، لیکن عرف و تعامل کی بناء پر قیاس کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ استصناع اس کی واضح مثال ہے البتہ عرف وتعامل اگر کسی نص صریح سے متصادم ہو جس سے کہ اس کا ترک لازم آتا ہو تو ایسے عرف وتعامل کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

"والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الاثر، وتخصيص النص بالتعامل جائز الا ترى انا جوزنا الاستصناع للتعامل، والاستصناع بيع ماليس عنده وانه منهى عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذى ورد فى النهى عن بيع ماليس عندالانسان لا ترك النص اصلاً لانا عملنا بالنص فى غيرالاستصناع"[3]

حق تعلی کی بیع کا جواز

اس تفصیل کے پیش نظر جب ہم حق تعلی کی بیع میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے تمام فقہاء نے حق تعلی کے بیع کے عدم جواز کی تصریح فرمائی ہے۔

---

[1] مبسوط ص۱۷۱ ج۲۳ [2] مبسوط ص۱۳۵ ج۱۴ [3] رسائل ابن عابدین رسم المفتی ص۹۷

"وبيع حق التعلی لا يجوز باتفاق الروايات ومر وجهه وهو ليس حقا متعلقا بما هو مال بل بالهواء"[1]

اس تصریح و تعلیل کے پیش نظر حق تعلی کی بیع کا جواز نہ ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن جس بنیاد و علت کے پیش نظر امام سرخسیؒ نے اپنے شیخ اور بعض مشائخ سے بیع شرب کا جواز (خلاف قیاس بدون ارض) نقل فرمایا ہے اسی بنیاد کے پیش نظر حق تعلی کی بیع کا جواز ہونا چاہیئے، فقہاء کے زمانہ میں حق تعلی کی خرید و فروخت کا تعامل نہ تھا بلکہ صرف بعض علاقوں میں حق شرب کی بیع کا عرف تھا اس لئے اس عہد کے فقہاء نے صرف حق شرب کے جواز کا فتویٰ دے دیا لیکن آج کے زمانہ میں بکثرت علاقوں اور بڑے بڑے شہروں میں حق تعلی کی بیع کا عرف و رواج اور تعامل ہے۔ اس تعامل کا لحاظ کرتے ہوئے خلافِ اصل اس کی بیع بھی جائز ہونا چاہیئے۔ البتہ اگر یہ تعامل کسی نص شرعی سے مزاحم ہوتا جس سے کہ اس نص کا ترک لازم آتا تو اس کا اعتبار نہ کرتے لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مسئلہ مجتہد فیہ اور ظنی ہے، بعض ائمہ (مالکیہ وغیرہ[2]) کے یہاں صاف جواز کی تصریح موجود ہے۔ اور اگر کوئی نص ہو بھی تو اس میں (مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر) تخصیص کی گنجائش ہوگی۔ واللہ اعلم

ورنہ علی سبیل التنزل جب حق تعلی کی خرید و فروخت کا عرف عام اور بکثرت تعامل ہے اور یہ ابتلاء عام ہے تو اس ابتلاء عام کے پیش نظر ضرورت کی بناء پر توسع سے کام لے کر دوسرے مذاہب پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہونا چاہیئے۔ اور بعض دیگر مذاہب میں جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔ واللہ اعلم

خلاصہ کلام

(۱) یہ کہ حقوق مجردہ کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔

(۲) احناف کے یہاں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ وہ حقوق جو اعیان سے متعلق ہوں، جیسے

---

[1] شامی ص۱۳۳ ج۴ فتح القدیر ص۲۰۶ ج۵ [2] مدونہ ص۱۹۵ ج۱۵ دسوقی ص۱۴ ج۳

حق شرب، حق مرور وغیرہ ان کی بیع تو درست ہے جبکہ اس میں جہالت وغرر نہ ہو۔ اور وہ حقوق جو اعیان سے متعلق نہ ہوں جیسے حق تعلی، ان کی بیع جائز نہیں۔

(۳) لیکن عرف وتعامل کی وجہ سے اب حق تعلی کی بیع بھی جائز ہونا چاہئے۔

(۴) علی سبیل التنزل ابتلاء عام کی وجہ سے دوسرے مذاہب کا سہارا لے کر حق تعلی کی بیع کے جواز کا حکم لگانا چاہئے۔ واللہ اعلم

جن حضرات کے نزدیک اس کا جواز کسی صورت سے نہ ہوگا ان کے نزدیک حق تعلی وحق شرب صلح کر کے مال کے عوض حق سے دستبردار ہونے کی اجازت ہے[1]

حقوق المعاملہ

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم حقوق المعاملہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان نے کوئی عقد کیا اور اس کی بناء پر اس کو کچھ حقوق حاصل ہوئے۔

اور یہ حق عام ہے خواہ کسی واقعی معاملہ کی بناء پر حاصل ہوا ہو یا آپسی معاہدہ کی بناء پر، مثال کے طور پر مسجد کا امام ومؤذن، نظامت وتولیت، اوقاف اور حکومت کے مناصب جلیلہ، یہ عہدے (اور اس عہدہ کی بناء پر حقوق) ایک معاملہ اور عقد کے واسطے سے انسان کو حاصل ہوتے ہیں جس کو عقد اجارہ کہتے ہیں۔

اسی طرح آپسی معاہدہ کی بناء پر کچھ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں مثال کے طور پر بعض بلادِ ہند میں پرائیویٹ بسوں، ٹیکسیوں وغیرہ میں نمبروار ہر ایک کے جانے کی باری مقرر ہوتی ہے ان سب کا آپس میں معاہدہ ہوتا ہے کہ ایک کی باری میں کوئی دوسرا نہیں جا سکتا، یا مثلاً بعض علاقوں میں چماروں اور بھنگیوں میں باہم معاہدہ ہوتا ہے، نالیوں اور پاخانے صاف کرنے اور کمانے کی باری خود وہ لوگ مقرر کر لیتے ہیں، اسی کے قریب قریب ایامِ حج میں مطوفین کے مناصب وعہدے ہوتے ہیں کہ ان میں بھی اسی طرح کا معاہدہ ہوتا ہے۔

اصولی حیثیت سے اس قسم کے حقوق کی بیع وشراء تو یقیناً جائز نہیں کیونکہ یہ حقوق مال نہیں اور نہ ہی ان پر مال کی تعریف صادق ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہی عرف میں اس کو مال سمجھا

---

[1] شرح المجلہ للأتاسی ص۱۲۱ بیع الحقوق المجردہ ص۲۲

جاتا ہے اور اس قسم کے حقوق کی بیع کا تعامل بھی نہیں (بالعوض)۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی مذہب میں اس کے جواز کی تصریح نظر سے نہیں گذری۔

اس قسم کے بعض حقوق اور اس کے بیع وشراء کے عدم جواز کی تصریح حضرت حکیم الامت تھانوی نے فرمائی ہے[۱]

البتہ اس قسم کے حقوق سے دستبردار ہوکر مال کے ذریعہ صلح کرنے کی اجازت ہے جس کی واضح دلیل حضرت حسن ومعاویہ رضی اللہ عنہما کا عمل ہے جبکہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اسی عہدہ سے دستبردار ہوکر مال کے عوض صلح فرمائی تھی جس پر صحابہ نے سکوت فرمایا۔گویا یہ جواز اجماعی شئی ہے۔ واللہ اعلم

"وربما یستدل علی جواز النزول عن الوظائف بمال بنزول سیدنا الحسن بن علی رضی اللہ عنہما عن الخلافة لمعاویة رضی اللہ عنه فانه صالحه علی مال"۔

علامہ بدرالدین عینیؒ شرح بخاری میں اس واقعہ اور حدیث کے تحت فرماتے ہیں:

"وفیه جواز خلع الخلیفة نفسه اذا رای فی ذلك صلاحًا للمسلمین، وجواز اخذ المال علی ذالك واعطاه بعد استیفاء شرائطه الخ"[۲]

فقہاء احناف نے بھی اس قسم کے حقوق سے دستبردار ہوکر مال کے عوض صلح کرنے کی اجازت دی ہے۔ علامہ ابن نجیم حنفی الاشباہ میں فرماتے ہیں:

"لکن افتی کثیر باعتباره وعلیه فیفتی بجواز النزول عن الوظائف بمال"[۳]

علامہ ابن عابدین شامیؒ طویل بحث کے بعد فرماتے ہیں:

"رأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی سعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف و

---

[۱] حسن العزیز ص۴ [۲] عمدۃ القاری ابواب الفتن ص۲۰۴/۲۴
[۳] درمختار شامی ص۱۵

عدم الرجوع"[1]

شافعیہ کے نزدیک بھی تنازل عن الحق کی وجہ سے صلح بالعوض کی گنجائش ہے[2]

خلاصہ کلام یہ کہ معاملہ و معاہدہ کی بنا پر جو حقوق حاصل ہوتے ہیں ان کی بیع و شراء جائز نہیں۔ البتہ تنازل عن الحق کی وجہ سے مال کے عوض میں صلح کرنے کی اجازت ہے البتہ اگر اس قسم کے حقوق کی بیع کا تعامل و عرف عام ہو جائے اور جہالت وغرر وغیرہ کوئی دوسرا مانع نہ پیش آئے تو اس وقت اس کے بیع کی بھی گنجائش ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

ضروری تحقیق اتنی بات ابھی باقی رہ جاتی ہے کہ اگر تنازل عن الحق بالعوض کے علاوہ اگر کوئی شخص از خود اپنا حق ساقط کر دے، اور بغیر کسی عوض لئے ہوئے خود دستبردار ہو جائے تو آیا اس کا حق ساقط ہو جائے گا یا باقی رہے گا یعنی ساقط کر دینے کے بعد بھی مطالبہ کا حق ہوگا؟ کتب فقہ دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس قسم کے حقوق ساقط کرنے سے بھی ساقط نہیں ہوتے بلکہ باقی رہتے ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارات سے مستفاد ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

"وفی فتاوی قاضیخان کل شئ تعلق بالوقف وهی مسائل منها من له وظیفة فی وقف کالامام اذا اسقط حقه من معلومه سنة مثلاً لا یسقط وله الاخذ"

"منها ان بعض ذریة الواقف المشروط له الاستحقاق اذا اسقط حقه لغیره لا یسقط وله ان یاخذ — منها ان من اسقط حقه من وظیفته لا یسقط وکذلک من فرغ عن وظیفته لغیره ولم یکونا بین یدی القاضی لو قال اسقطت حقی من الانتفاع بالعین لا یسقط"[3]

لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بہت سے مسائل میں اس کے خلاف بھی ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] درمختار شامی ص۱۵ج۴ [2] نہایۃ المحتاج ص۳۸۵ج۴

[3] رسائل ابن نجیم ص۱۲۲ الرسالۃ الخامسۃ العشرۃ

حقوق الاولویت

حقوق عرفیہ کی تیسری قسم حق اولویت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی کسی عام اور مباح شئ پر قبضہ کرکے حق تملک اور حق تصرف وحق اختصاص حاصل کرلیتا ہے۔ یعنی ایک ایسی شئ یا منفعت جس کو حاصل کرنے کا ہر ایک مجاز ومختار تھا لیکن ایک شخص نے کوشش کرکے اس کو اپنے لئے خاص کرلیا تو یہ اس کا حق ہے دوسرا کوئی شخص اس حق کو سلب نہیں کرسکتا۔

"لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سبق الی مالم یسبق الیہ مسلم فہو احق بہ"۔ (رواہ ابوداؤد)

مثال کے طور پر ارض موات نا قابل کاشت بنجر زمین۔ اگر کسی شخص نے اس زمین میں محنت کرکے اس کو قابل کاشت بنالیا تو وہ اس کا مستحق ومالک ہے یا مثلاً جنگل سے لکڑیاں لانا، دریا کا پانی —— یہ سب مباح الاصل ہیں جو شخص بھی اوّلاً قبضہ کرلے وہی اس کا مستحق ہوگا۔ دوسرا کوئی شخص اس کو سلب نہیں کرسکتا۔ یا مثلاً پانی پلانے کے گھاٹ پر جو پہلے پہونچ جائے وہی اس کا زیادہ مستحق ہے۔

اس قسم کے حقوق کی بیع کے جواز وعدم جواز کی بابت فقہاء احناف کی تصریح نظر سے نہیں گذری اور دیگر ائمہ کی دونوں قسم کی مختلف روایات ہیں۔ یہی حال تنازل عن الحق کا ہے۔

مزید تفصیل
حقوق اولویت کی دو قسمیں

لیکن غور کرنے سے مسئلہ کی مزید تنقیح وتفصیل یوں سمجھ میں آتی ہے کہ حقوق اولویت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا تعلق عبادات سے ہے۔ دوسرے وہ جن کا تعلق انسان کی ذاتی ضرورت ومصلحت اور حالات ومعاملات سے ہے۔

پہلی قسم

پہلی قسم جس کا تعلق عبادات سے ہے مثلاً کسی شخص کا صف اول میں جگہ حاصل کرلینا، یا تراویح میں قرآن پاک سنانے کے لئے پہلے کسی شخص کا اس منصب کو حاصل کرلینا وغیرہ وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس قسم کے حقوق اولویہ متعلقہ عبادات میں ایثار کرنا تو جائز ہے، گو افضلیت میں اختلاف ہے لیکن ایسے حق اولیت کو فروخت کرنا یا بطور صلح کے عوض میں مال لینا درست نہیں کیونکہ یہ از قبیل عبادات ہے جس کے ذریعہ کسی طرح کا معاوضہ لینا درست نہیں۔ واللہ اعلم

البتہ وہ عبادات جن میں فقہار کرام نے معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے مثلاً امامت یا موذنی اور مدرسی وغیرہ، تو اس میں وہ تفصیل ہوگی جو ماقبل میں گذری یعنی یہ کہ بیع شرار تو جائز نہیں البتہ تنازل عن الحق کا معاوضہ درست ہے۔ واللہ اعلم

دوسری قسم حقوق اولویہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق انسان کی ذاتی ضروریات اور منافع سے ہے۔ یعنی ایسی ضرورت و منفعت کہ جس کے حاصل کرنے کا ہر شخص کو اختیار ہے لیکن ایک شخص نے جد وجہد اور محنت کے ذریعہ اس کو حاصل کیا اور اس بنار پر اس کو حق اسبقیت حاصل ہوگیا اس قسم کے منافع اور حقوق کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

پہلی صورت یا تو وہ منافع وحقوق ذریعۂ تمول بھی ہیں اور عرف میں اس کی حیثیت مال کی سمجھی جانے لگی ہے، اور وہ ذخیرہ اندوزی اور وقت پر انتفاع کے قابل بھی ہیں یعنی ان پر مال کی تعریف صادق آسکتی ہے۔ تو ایسے حقوق کی بیع شرار بھی جائز ہے کیونکہ یہ حقوق اعیان کے حکم میں ہوکر مال میں داخل ہوگئے۔

مثال کے طور پر حق طباعت، حق تصنیف وتالیف، کمپنیوں کے رجسٹرڈ ناموں کی خرید وفروخت یا نئی ایجادات، جدید تحقیقات، کسی مرض کے نئے نسخے اور مفید فارمولے کی بیع وشرار۔

دراصل یہ حقوق حقوق اولویت سے تعلق رکھتے ہیں ایک شخص بڑی محنت اور جانفشانی کے بعد اپنے مقصد میں کامیاب ہوا اور اس نے ایسا اکتشاف یا جدید تحقیق کی جو ذریعہ تمول ہے یعنی عرف میں اس کی قدر وقیمت ہے، بازاروں میں اس کی خرید فروخت ہوتی ہے۔ اور وہ نئی تحقیق، نسخہ فارمولہ وغیرہ ایسا ہے کہ جس کو محفوظ رکھ کر کسی زمانہ میں اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں یعنی اس کا ادخار بھی ہوسکتا ہے۔

الغرض جو شان مال کی ہوتی ہے وہ اس میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو ایسے حقوق کی بیع بلا شبہ درست ہے۔ جس کے جواز کی تصریح بڑی تحقیق کے ساتھ مولانا محمد تقی صاحب نے بھی فرمائی ہے [1]

---

[1] بیع حقوق المجردہ ص۱۲۲ و ص۱۲۵

دوسری صورت یعنی وہ حقوق اولویہ جن کو کسی شخص نے محنت و مشقت سے حاصل کیا لیکن اس میں بقاء اور ذخیرہ اندوزی کی شان نہ پائی جاتی ہو اور عرف میں بھی اس کو مال نہ کہا جاتا ہو۔

مثال کے طور پر ٹرینوں اور بسوں میں ہر سفر کرنے والے کو سیٹ پر بیٹھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اب اگر کسی شخص نے پہلے آکر یا جدو جہد کے بعد کوئی سیٹ حاصل کرلی تو اس کو حق اولیت حاصل ہوگیا، دوسرا کوئی شخص اس حق کو سلب نہیں کرسکتا۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں ہوسکتی ہیں۔

اس قسم کے حقوق اوّلیہ کو اگر صاحب حق فروخت کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں کیونکہ یہ کوئی ایسا حق نہیں جو عرفاً مال سمجھا جاتا ہو اور جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہو البتہ تنازل عن الحق کے نتیجہ میں صلح بالعوض کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم

خلاصہ کلام یہ کہ حقوق اولویہ یا تو عبادات سے متعلق ہوں گے یا غیر عبادات سے۔ اگر عبادات کے قبیل سے ہیں تو نہ تو ان کی بیع شراء جائز ہے اور نہ ہی تنازل عن الحق کے واسطے سے معاوضہ لینا درست ہے۔

اور اگر حقوق اولویہ عبادات سے متعلق نہیں ہیں تو اگر وہ عرفاً ذریعہ تمول اور قابل ادخار ہوں تو ان کی بیع و شراء جائز ہے جیسے حق طباعت وغیرہ۔

اور اگر قابل ادخار نہ ہو تو بیع شراء جائز نہیں البتہ تنازل عن الحق کے واسطے سے مال حاصل کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

بیع حقوق

از ـــــــــــــــــــ مولانا عبداللہ طارق

حقوق کی بیع و شراء کے متعلق یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ قدیم زمانے میں اس کا تصور ہی نہ تھا لیکن یہ درست ہے کہ اس وقت اس کا رواج کم تھا، اس لئے کتب فقہ میں اس کی تفصیلات بالخصوص اس کی جدید جزئیات کے احکام درج نہیں، قدیم زمانے میں بیع و شراء عموماً صرف مال کی ہوتی تھی اور کم از کم فقہاء احناف نے مال کی تعریف میں کسی چیز کا محفوظ ہو سکنا اور اس کا لائق قبضہ ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ زمانہ قدیم میں حقوق کے تحفظ اور ان پر قبضے کا کوئی تصور نہ تھا اس لئے حقوق کو نہ مال کی تعریف میں شامل سمجھا جاتا تھا اور نہ بہت سے فقہاء کے یہاں ان کی خرید و فروخت کا کوئی تصور تھا۔ آج جدید بین الاقوامی قوانین کے وسیع پیمانے پر تعین و انضباط نے حقوق کے تحفظ کو بھی ممکن بنا دیا ہے اور ان کے قبضے کو بھی ملکی سطح پر اور بین الاقوامی سطح پر قابل عمل بنا دیا ہے، اب ان کا قبضہ بھی ممکن ہو گیا ہے ان کی خرید و فروخت بھی، ان کا ہبہ بھی، اور ان کا کچھ مدت معینہ کے لئے کسی کو دے دینا اور پھر اس سے واپس لے لینا یہ سب کچھ ممکن ہو گیا ہے۔

مال کی تعریف میں بعض فقہاء نے اس کا قابلِ ادخار اور کچھ مدت کے بعد اس کا لائق انتفاع ہونا بھی بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے کہ اس کا تعلق ہر شئ کی اپنی طبعی کیفیت اور اس کے طریقہ اذخار سے ہے، خود علامہ شامی کے کلام میں یہ بات موجود ہے کہ "ان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شئ بما یصلح له" ہر چیز کا انتفاع اور اذخار اس کے حسب حال ہی ہوتا ہے۔ کل تک سبزیاں اور پھل قابلِ ادخار

نہ تھے آج جدید وسائل نے ان کو قابلِ ادخار بنا دیا۔

یہ بات طے ہے کہ بیع کی مذکورہ بالا تعریف منصوص نہیں بلکہ لوگوں کے تعامل کی روشنی میں طے کی گئی ہے اور فقہاء نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ کسی شئی کی مالیت ثابت ہونے کے لئے تمام لوگوں کا یا کچھ لوگوں کا عرف اور تعامل دیکھا جائے گا، علامہ شامی نے ردالمحتار جلد رابع کتاب البیوع کے شروع ہی میں کہا ہے کہ "والمالية تثبت بتمول الناس كافة او بعضهم"۔ ابن قدامہ نے احیاء ارضِ میتت کے متعلق لکھا ہے کہ "الاحياء ما تعارفه الناس احياء (ص۵۹۱) پھر اس کے قبضے کے متعلق بھی انھوں نے عرف ہی کو دلیل بنایا ہے، لکھتے ہیں" لما ورد باعتبار القبض والحرز ولم يبين كيفيته كان المرجع فيه الى العرف (ص۵۹۱)۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت جن جن حقوق کو جدید حالات میں لوگوں نے مال کی حیثیت دیدی ہے جب تک کسی شرعی امر سے تصادم نہ ہو۔ ازروئے شرع بھی ان کو مال ہی تسلیم کیا جانا چاہیئے اور شریعت کی عام ہدایات کی روشنی میں ان کی خرید و فروخت کی بھی دیگر اموال ہی کی طرح اجازت ہونی چاہیئے۔

اب تک یہ گفتگو بیشتر فقہ حنفی کی بنیاد پر تھی شوافع میں قاضی بیضاوی کے حوالے سے اور حنابلہ میں صاحب کشاف القناع جلد ۳ ص۲۹۱ کے حوالے سے خود سوال نامے میں صفحہ ۲ پر یہ بات نقل کی گئی ہے کہ ان کے یہاں مکان کی چھت پر تعمیر کا حق بھی قابلِ فروخت اشیاء میں سے ہے، قریب قریب یہی حال فقہاء مالکیہ کا ہے۔

اسی ضمن میں کتاب یا کسی مخصوص ڈیزائن وغیرہ کے حقوق کے تحفظ کا مسئلہ بھی آتا ہے۔ اس بارے میں علماء ہند و پاکستان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ میں نے جہاں تک تجزیہ کیا ہے علماء کرام میں جن حضرات کو دنیائے نشر و اشاعت سے ذاتی طور پر براہ راست واسطہ رہا وہ بیشتر تحفظ حقوق کے جواز کی طرف گئے ہیں جیسے؛

استاذ الکل مولانا احمد علی محدث سہارنپوری مصحح و محشی صحیح بخاری۔

مفتی اعظم ہند مفتی کفایت اللہ صاحب۔

مفتی صاحب موصوف کے شاگرد مفتی عبدالغنی صاحب سابق مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

مولانا فتح محمد صاحب لکھنوئیؒ (تلمیذ مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی محلیؒ) (عطر الہدایہ ص۱۹۳)

اور موجودہ دور کے مُفتیانِ کرام میں جہاں تک میرے علم میں ہے :
مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری (فتاویٰ رحیمیہ، جلد ۳ ص ۲۴۳ تا ص ۲۴۵)
مولانا نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند (نظام الفتاویٰ ص ۱۲۸ فصاعدا)
اور مولانا تقی عثمانی (پاکستان)
بھی یہی رائے رکھتے ہیں اور جہاں تک عمل کا تعلق ہے اکثر ممالک اسلامیہ کے علماء کا عمل بھی یہی ظاہر کرتا ہے۔
لیکن دوسرے حضرات جو تحفظِ حقوق کو درست نہیں مانتے ان کے سامنے دو دلیلیں مشہور ہیں :
اوّل تو یہ کہ تحفظ حقوق سے علم کا دائرہ اور اس کی افادیت محدود ہوتی ہے
دوسری دلیل یہ کہ جب ایک شخص نے کسی کتاب کا ایک یا چند نسخے خرید لئے یا کسی ڈیزائن کی مطبوعہ یا مصنوعہ کاپی یا آئٹم خرید لیا تو وہ اس کا مالک ہوگیا اور اسے اس میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہوگیا، اس کے اوپر کسی بھی نوع کی پابندی لگانا اس کے جائز حق سے باز رکھنا ہے۔
پہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ اگر ناشر اوّل مطلوبہ مقدار میں کتاب کے نسخے فراہم کرنے کے لئے تیار رہے تو جسے بھی ضرورت ہو وہاں سے خرید کر استفادہ کرسکتا ہے تحفظ حقوق کے ذریعہ کتاب سے "علمی انتفاع" پر پابندی نہیں لگتی۔ اس کے برخلاف دوسری طرف حقوق محفوظ نہ ہوسکنے کی صورت میں ضرور اندیشہ ہے کہ مصنف اپنے علمی کارنامے سے مالی منفعت حاصل کرکے جو مزید علمی خدمات کے لئے فراغت و آسودگی پاسکتا تھا وہ نہ پاسکے گا اور اپنی معاشں کے لئے کچھ اور کرنے پر مجبور ہوگا جو اسے علمی سفر سے روکنے کا ذریعہ بنے گا۔
ہاں اگر مصنف یا ناشر یا کوئی کمپنی جس کے پاس کتاب یا ڈیزائن وغیرہ کے حقوق ہیں وہ نہ کسی دوسرے کو اجازت دیتا ہے اور نہ خود بقدر ضرورت سپلائی کرتا ہے تو امام کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس سے اس قبضے کو لے لے اور عمومی نفع کے لئے اس کی تیاری کا کسی دوسرے کو مجاز بنادے۔ ابن قدامہ نے المغنی جلد ۵ ص ۵۷۹ میں احیاء موات کی بحث کے ضمن میں لکھا ہے :

"المقطع يصير احق به من سائر الناس واولى باحيائه، فان احياه والا قال له السلطان: إن احييته والا فارفع يدك عنه، كما قال عمر لبلال بن الحارث المزني: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقطعك لتحجبه دون الناس، وإنما اقطعك لتعمر، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي"۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اپنی مملوکہ شئ پر اسے ہر طرح کے تصرف کا حق ہے اس کا عمدہ جواب مولانا تقی عثمانی صاحب نے دیا ہے کہ تصرف کے اس حق میں اس جیسی دوسری چیز تیار کرنے کا حق شامل نہیں ہے، ایک شخص ایک کرنسی نوٹ کا مالک ہوتا ہے اس پر اسے ہر طرح کا تصرف حاصل ہے لیکن اسے اُسی جیسے دوسرے نوٹ چھاپ کر بیچنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

اس قسم کے حقوق کا مالکانہ اختیار و تحفظ کے لئے حضرت اسمر بن مضرس الطائیؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو سنن ابی داؤد (کتاب الخراج، قبیل باب احیاء الموات جلد ۲ ص۴۳۴) میں نقل کی گئی ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے الاصابۃ جلد ا ص۴۱ میں اس کی سند کو حسن کہا ہے، اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من سبق الى ما لم يسبقه اليه مسلم فهوله"۔

اس میں لفظ "ما" جامع صغیر للسیوطی میں اور المغنی جلد ۵ ص۵۷۵ میں تو اسی طرح "ما" موصولہ ہے لیکن سنن ابی داؤد میں "الی ماءٍ" ہمزہ کے ساتھ ہے۔

یہ ارشاد نبویؐ اگرچہ احیاء الموات کے سیاق میں ہے لیکن عام قاعدہ ہے کہ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"۔ اسی لئے اگرچہ امام بیہقی نے اس کو احیاء الموات کے ساتھ مخصوص کیا ہے لیکن علامہ عبدالرؤف المناوی فرماتے ہیں کہ دیگر اہلِ علم نے اس کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے مختلف چشموں، کنوؤں اور معادن وغیرہ کے لئے بھی اس کو مستدل مانا ہے۔ (فیض القدیر ص۱۴۸/۶)

ابن قدامہ نے اس کے قریب المعنی ایک اور روایت نقل کی ہے: "من احيى ارضا ميتة فى غير حق مسلم فهى له" اس کے تحت وہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی زمین کے

ساتھ کسی مسلمان کا حق وابستہ ہوگیا تو اب دوسرے کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا۔

"إذا تعلق بها حق مسلم لم يجز إحياءها" (المغنی ص۵۸۵)

ابن قدامہ کی ذکر کردہ یہ حدیث "نصب الرایہ" ص۱۶۷/۴ اور فتح الباری ص۱۹/۵ میں بھی معمولی لفظی فرق کے ساتھ درج ہوئی ہے۔

"معاملۂ خلع" بھی اس سلسلے میں ایک اچھا مستدل ہے وہاں بھی "حق فسخ نکاح" جو مرد کا حق ہے وہ اسے عورت کے ہاتھ فروخت کرتا ہے۔

اس باب میں حدیث و سیرت کی کتابوں میں ایک اہم اثر بھی ملتا ہے جو میرے خیال میں بیع حقوق کے جواز کے بارے میں ہمارے لئے ایک اچھا مستدل ہو سکتا ہے۔

حضرت عاتکہ بنت عمرو بن نفیل رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں اور یہ ان سے غایت درجہ محبت کرتے تھے۔ انہوں نے اپنی اہلیہ سے یہ معاملہ کیا کہ تم میرے بعد کسی سے شادی نہ کرنا اور اس کے عوض انہوں نے اپنی اہلیہ کو ایک باغ دیا، حضرت عبداللہ کے انتقال کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کو نکاح کا پیغام دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ:

"قد اعطانی حديقة على ان لا اتزوج بعده"۔

اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ اس بارے میں فتویٰ لیں، چنانچہ حضرت عاتکہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فتویٰ پوچھا، انھوں نے فرمایا:

"رُدِّی الحديقة الى اهله وتزوّجی"۔ (کنز العمال، جلد ۲۲ ص۱۱۷ بحوالہ وکیع، الاصابۃ جلد ۴ ص۳۵۷ بحوالہ ابن سعد، قال الحافظ ابن حجر اسنادہ حسن)۔

عورت کو ایک شوہر کی وفات کے بعد دوسرے مرد سے نکاح کا جو حق حاصل ہے یہی حق یہاں ایک باغ کے عوض فروخت کیا تھا۔

یہ معاملہ کرنے والے دونوں فریق شرف صحبت سے مشرف ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اس معاملہ کو باطل قرار دینے کے بجائے اس پر فتویٰ حاصل کرنے

کا مشورہ دیا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی اس بیع کو باطل نہیں قرار دیا بلکہ ثمن واپس کرا کر معاملے کو فسخ کرایا ہے۔

خلاصۂ بحث یہ کہ بنیادی طور پر حقوق کی بیع درست معلوم ہوتی ہے سوائے اس کے کہ کسی معاملے کی کسی خاص شکل میں کوئی شرعی قباحت پائی جائے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔

واللہ تعالیٰ اعلم



بیع کی حقیقت اور حقوق کی بیع

از: مولانا محمد [illegible]

بیع کے لغوی معنی کی وضاحت قرطبی نے ان الفاظ کے ذریعہ کی ہے:

"البیع فی اللغۃ، مصدر باع کذا بکذا، ای دفع عوضا و اخذ معوّضا، وھو یقتضی بائعًا وھو المالك أو من ینزل منزلته ومتباعًا وھو الذی یبذل الثمن ومبیعًا وھو المثمون وھو الذی یبذل فی مقابلة الثمن"۔

(الجامع لاحکام القرآن للقرطبی، ج ۳، ص ۳۵۴)

بیع کی اصطلاحی تعریف کے سلسلے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں، ان میں چند کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

۱۔ عند الحنفیۃ:۔ مبادلۃ مال بمال علی وجه مخصوص، او ھو مبادلۃ شئ مرغوب فیه بمثله علی وجه مفید مخصوص ای بایجاب أو تعاطٍ۔

۲۔ وعرّفه النووی فی المجموع:۔ البیع مقابلة مال بمال تملیکًا۔

۳۔ وعرفه ابن قدامة فی المغنی:۔ مبادلة المال بالمال تملیکًا وتملکًا۔

(نقلا عن الفقه الاسلامی وادلته، ج ۴ ص ۳۴۵-۳۴۴)

۴۔ وعرفه ابن حجر:۔ والبیع نقل ملك الی الغیر بثمن والشراء قبوله ویطلق کل منهما علی الآخر۔ (فتح الباری، ج ۵، ص ۱۹۱)

ابتدائی تین تعریفوں میں اگرچہ "مال" کا لفظ قدر مشترک کے طور پر موجود ہے لیکن

چونکہ مال کی تعریف میں احناف اور جمہور کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے اس ظاہری اشتراک کے باوجود بیع کی حقیقت کے تعین میں اختلاف موجود ہے جیسا کہ آگے مال کی تعریف کے سلسلے میں مختلف اقوال کی وضاحت آرہی ہے۔

بیع کی مذکورہ اصطلاحی تعریفوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن حجرؒ کی تعریف انتہائی جامع و مانع ہے۔ "ملك" کا لفظ مادی و معنوی ہر طرح کی اشیاء کو شامل ہے اور "نقل ملك" کی تعبیر ایجاب و قبول، تعاطی اور جو شکلیں بھی بیع کی ہوسکتی ہیں سب کے لئے اپنے اندر گنجائش رکھتی ہے۔ امام شافعیؒ نے بیع کی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "اجارہ" کی توضیح میں فرمایا:

"والاجارات صنف من البیوع' لان البیوع کلها انما هی تملیك من کل واحد منهما لصاحبه' یملك بها المستاجر المنفعة التی فی العبد والبیت والدابة الی المدة التی اشترط حتی یکون احق بالمنفعة التی ملك من مالکها' ویملك بها مالك الدابة والبیت العوض الذی اخذه عنه' وهذا البیع نفسه"۔

(الام ۳/۲۵۱ نقلاً عن تخریج الفروع ، ص ۲۳۰)

قرآن مجید سے بیع و تجارت کے سلسلے میں بنیادی طور پر جس شرط کا پتہ چلتا ہے وہ باہمی رضامندی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم"۔

لہٰذا اس شرط کے علاوہ بقیہ اشیاء میں عرف کا لحاظ کرنا چاہئے۔ چنانچہ اس سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں یہ تصریح کی ہے: "فکل ما عدّه الناس بیعًا فهو بیع"۔ (فتاوی' ج ۲۹' ص ۸)

بیع کی تعریف کے ضمن میں چونکہ مال کا لفظ آیا ہے، لہٰذا مال کی حقیقت کے سلسلے میں علماء کے اقوال کا ذکر ضروری ہے۔

۱۔ عندالاحناف:- "هو کل ما یمکن حیازته واحرازه وینتفع به عادة ونثبت المالیة بتمول الناس کلهم او بعضهم"

(البحرالرائق۔۔۔ ردالمحتار)

وعرّفه ابن عابدین :- "المال هوما یمیل الیه طبع الانسان ویمکن ادخاره الی وقت الحاجة، منقولاً کان اوغیرمنقولٍ". (ردالمحتار)

(نقلاً عن الفقه الاسلامی وادلته، ج ۴ ص ۴۱-۴۰)

۲ - عندالجمہور: "هوکل ماله قیمة یلزم متلفه بضمانه"۔

ان دونوں تعریفوں پرغور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف نے مال کو مادی چیزوں میں محصور کردیا ہے، معنوی اشیاء ان کی تعریف کی روشنی میں مال نہیں ہیں، جبکہ جمہور نے مال کی جو تعریف کی ہے، وہ مادی ومعنوی ہرطرح کی اشیاء کو شامل ہے۔ اوریہی تعریف قابل ترجیح ہے، کیونکہ اشیاء سے اصل مقصود تو منافع ہی ہیں۔ عرف عام میں بھی اسی کا رواج ہے۔ چنانچہ امام شافعی نے مال اور متمول کی حقیقت واضح کرتے ہوئے فرمایا:

"لا یقع اسم مال الا علی ماله قیمة یباع بها ویلزم متلفه وان قلت، ومالا یطرحه الناس، مثل الفلس وما اشبه ذلك، و اما المتمول فله ضابطین"۔

احدهما :- ان کل مایقدرله أثر فی النفع فهو متمول، وکل مالا یظهرله اثر فی الانتفاع فهولقلته خارج عما یتمول۔

الثانی :- ان المتمول هوالذی یعرض له قیمة عند غلاء الاسعار والخارج عن المتمول، هوالذی لایعرض فیه ذلك"۔

(الاشباه والنظائر للسیوطی، ص ۳۲۷)

جمہور نے مال کی جو تعریف کی ہے، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ سورہ نساء میں محرمات کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم"۔ (الآیہ) گویا جواز نکاح کے لئے ابتغاء بالمال کی شرط لگائی۔ حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے کہ ایک صحابیہ نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا، ان کا نکاح آپ نے ایک صحابی سے تعلیم القرآن کے عوض میں پڑھایا اور فرمایا: "قد انکحتکها بما معك من القرآن"۔

(موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد، ترمذی)

سورۂ نساء کی آیت کو سامنے رکھتے ہوئے جب ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کو دیکھتے ہیں تو اس نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ آپ ؐ نے تعلیم قرآن کو جو ایک معنوی شئی ہے "ابتغاء بالاموال" کے ضمن میں رکھا۔ اسی طرح بخاری ومسلم کی اس روایت : " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتق صفیۃ وجعل عتقہا صداقہا" سے بھی اس سلسلے میں استشہاد کیا جا سکتا ہے۔

حق کی تعریف اور اس کی بیع

حق کے لغوی معنی ثبوت و وجوب کے ہیں۔ اور اصطلاحًا اس کی بہترین تعریف وہ ہے جو الشیخ مصطفٰے الزرقاء نے ان الفاظ میں کی ہے: "الحق ھو اختصاص یقرر بہ الشرع سلطۃ او تکلیفا"۔ "یعنی حق ایک ایسا خصوصی تعلق ہے جس کی وجہ سے شریعت کوئی اختیار یا ذمہ داری دیتی ہے۔" یہ تعریف بہت جامع تعریف ہے اس میں جملہ شرعی حقوق آجاتے ہیں مثلًا اللہ تعالیٰ کا حق بندوں پر، حقوق بدنیہ جیسے حق ملکیت، حقوق ادبیہ جیسے حق طاعت، حقوق مالیہ جیسے حق نفقہ اور حقوق معنویہ جیسے ولایت علی النفس۔

وہ اختیارات جو شرعی دلائل کی روشنی میں حاصل ہوتے ہیں، ان کی دو اقسام ہو سکتی ہیں، حقوق مجردہ اور حقوق مقررہ۔

(۱) حقوق مجردہ، وہ حقوق ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع ہیں جیسے حق شفعہ، یہ حقوق نہ تو فروخت کئے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ان سے تنازل بالمال ہی جائز ہے کیونکہ یہ مشروع ہی دفع مضرت کے لئے ہوتے ہیں۔ آدمی اگر ان کی بیع یا ان سے تنازل کے لئے تیار ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے کوئی مضرت نہیں ہے لہذا استحقاق ہی ختم ہو جائے گا۔

(۲) حقوق مقررہ، وہ حقوق جو مستحقین کے لئے اصلًا ثابت ہیں جیسے ولی کے لئے حق قصاص، شوہر کا حق استدامۃ عقد النکاح، اور غلام کے مالک کا حق اپنے ملکیت کو باقی رکھنے کے سلسلے میں۔ یہ وہ حقوق ہیں جن کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے۔

البتہ ان میں وہ حقوق جو خالص مادی نوعیت کے ہیں اور قابل انتقال ہیں، ان کے معاوضہ کی دونوں شکلیں جائز ہیں یعنی بیع اور تنازل بالمال جیسے مالک رقیق کا حق

استدامۃ الرق ہے وہ حقوق جن کے اندر معنوی پہلو ہے اور وہ قابل انتقال نہیں ہیں تو ان کی بیع تو جائز نہیں ہے، البتہ ان سے تنازل بالمال جائز ہے جیسے ولی کا حق قصاص، شوہر کا حق استدامۃ عقد الزواج وغیرہ۔

حق تالیف اور اس کی بیع

موجودہ عہد میں ادبی وفکری حقوق کا جو تصور پیدا ہوا ہے اس سلسلے میں حق تالیف اور اس کی بیع کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر جواز اور عدم جواز کے قائلین دونوں نے بہت کچھ لکھا ہے ذیل میں ہم بالاختصار دونوں طرح کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔

مانعین جواز کے دلائل:

(۱) تعبد بالعوض جائز نہیں ہے، اور علم ایک عبادت ہے، تصنیف وتالیف بھی عبادت ہے لہٰذا اس پر معاوضہ لینا جائز نہیں۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من کتم علما یعلمہ الجم یوم القیامۃ بلجام من النار"۔ (رواہ ابوداؤد و الترمذی)

اور حق تالیف کے ذریعہ کتابوں کی اشاعت وترویج پر قدغن لگانا یہ بھی کتمان علم میں داخل ہے۔

(۳) حق تالیف کو اگر تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں اُمت کا فائدہ ہے۔ کتابوں کی نشر و اشاعت اور ترویج کی عام شکل اس سے پیدا ہوگی۔

جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حالات ظروف کے لحاظ سے بر بنائے ضرورت اس میں استثناء موجود ہے جیسا کہ تعلیم قرآن بالاجرہ کے سلسلے میں عام فقہاء نے جواز تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح کتمان علم کی بات تو اس وقت ہوتی جب مؤلف اپنی تصنیف سے فائدہ اٹھانے اور اس کو پھیلانے سے روکے۔ یہاں تو صرف وہ دوسرے ناشرین کو اس کتاب کی اشاعت سے روک رہا ہے۔ اور رہی یہ بات کہ یہ حق نہ تسلیم کرنے میں امت کا فائدہ ہے تو تجربہ تو یہ کہتا ہے کہ اس میں نقصان زیادہ ہے۔ ناشرین صرف تجارتی نقطۂ نظر سے نشر واشاعت کا کام کرنے لگتے ہیں اور کتاب کی تصحیح کی طرف توجہ نہیں دیتے۔

بیع حقوق

از ——————— مفتی محمد افضل حسین بستی

(۱) بیع کی حقیقت "مبادلة مال متقوم بمال متقوم تمليكا وتملكا بتراض" ہے شرح نقایہ للشیخ الیاس میں ان ہی الفاظ سے بیع کی تعریف کی گئی ہے۔ (ص ۲، ج ۲)

(۲) مال کی تعریف ملا مسکین شارح کنز الدقائق نے ان الفاظ سے کی ہے "المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة"۔ (کنز، ص ۱۵۲، ج ۲)

اور شیخ الیاس شارح نقایہ نے ان الفاظ میں کی ہے "المال ما يجرى فيه التنافس والابتذال"۔ (شرح نقایہ للشیخ الیاس، ص ۲، ج ۲)

اور علامہ حصکفیؒ نے اس طرح کی ہے "المراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتذال"۔ (الدر المنتقی، ص ۲، ج ۲)

ان سب تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے، مال کی حقیقت میں عین ہونا داخل ہے۔ پس جو چیز عین نہ ہوگی اس کو مال نہیں کہا سکتا۔ اس لئے منافع اور حقوق مال کی حقیقت سے خارج ہیں۔

(۳) ادخار کے معنی ذخیرہ کے اور محفوظ کرنے کے ہیں پس کسی چیز کے قابل ادخار ہونے کا واضح مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز ذخیرہ کرنے اور محفوظ کرنے کے قابل ہو جیسے سونا، چاندی اور غلہ وغیرہ۔

(۴) و (۵) جو حقوق دفع مضرت کے لئے مشروع ہوتے ہیں (جیسے حق شفعہ، زوجہ کے لئے حق قسم اور خیار مخیرہ وغیرہ) ان کی بیع جائز نہیں اور نہ ان کا معاوضہ لینا بطریق تنازل جائز ہے، اور جو حقوق اصالۃ ثابت ہوتے ہیں (جیسے حق قصاص، ملک نکاح اور رق وغیرہ)

دلیل کے مناسب نہیں ہے۔

⑥ حق تالیف کے سلسلے میں مسلّم اصول " درء المفاسد مقدم علی جلب المنافع" سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ کتابوں کا حق طبع اگر محفوظ نہ کیا جائے تو مادہ پرست ناشرین ان کو صرف دولت سمیٹنے کا ذریعہ بنائیں گے اور تصحیح و اہتمام کے بغیر مارکیٹ میں زیادہ سے زیادہ اپنے مال کو نکالنے کی کوشش کرلیں گے جبکہ حق طبع کو محفوظ کر کے ان مفاسد کا انسداد ہو سکتا ہے۔

⑦ جب تصنیف صاحبِ تصنیف کی ملکیت ہے تو اسے اپنی ملکیت پر مالکانہ تصرفات کا حق ملنا چاہیئے۔

⑧ بعض محدثین کے سلسلے میں یہ بات ملتی ہے کہ وہ تحدیث کی اجرت لیتے تھے یا اپنی روایت بیان کرنے کی اجازت بغیر عوض کے نہیں دیتے تھے، اس طرز عمل کی وجہ سے ایسا نہیں ہوا کہ ان کا اعتبار کم ہوا ہو جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل علم کے نزدیک ان کا یہ عمل جائز تھا۔

⑨ حق تصنیف و تالیف کو تسلیم کرنے اور اس پر مالکانہ تصرفات کا حق مؤلف کو دینے سے مصنفین کی ہمت افزائی ہوتی ہے اور یہ چیز علمی کاوشوں کے لئے مہمیز کا کام دیتی ہے۔ خلفاء و ملوک مصنفین و مؤلفین کو جو انعامات سے نوازتے تھے وہ اسی قبیل کی چیز ہے۔ اور اس پر برابر عمل رہا۔ کسی نے کوئی نکیر نہیں کی۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ابتداء عہدِ نبوی سے ہوئی جبکہ آپؐ نے کعبؓ بن زہیر کو ان کے قصیدے پر خوش ہو کر اپنا بردہ بطور انعام دیا۔

⑩ حق تالیف و تصنیف حقوق مقررہ میں سے ہے نہ کہ مجردہ میں سے۔ اس لئے اس میں استعاضہ جائز ہے۔

قائلین جواز کے مذکورہ دلائل پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان میں وزن زیادہ ہے اور یہی قول راجح ہے۔ اس سلسلے میں محدثین کے یہاں طرق تحمل کی جو روایت رہی ہے اور جس کے بغیر روایت بیان کرنے کی اجازت کسی کو نہیں ملتی تھی اس سے بھی علوم و فنون کی کتابوں پر مصنفین کے مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ اسی ضمن میں امام شافعی کی مشہور کتاب " الرسالۃ " کے آخر میں ناسخ الربیع بن سلیمان صاحب

الشافعی کے قلم سے اس کتاب کے نسخ ونقل کے سلسلے میں جو اجازت نامہ درج ہے اس کا مطالعہ بڑا اہم ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"اجاز الربیع بن سلیمان صاحب الشافعی، نسخ کتاب الرسالۃ و ھی ثلاثۃ اجزاء فی ذی القعدہ سنۃ خمس و ستین ومائتین وکتب الربیع بخطہ۔"

(تحقیق النصوص ونشرھا العبد السلام هارون، ص ۳۶)

آخر میں ایک خدشہ جو بیان کیا جاتا ہے اس کا جائزہ بھی ضروری ہے، اندیشہ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ مؤلفین کو حق تالیف دینے کے نتیجے میں امت کا ان کے نتائج فکر سے مستفید ہونے کا دائرہ محدود ہوگا اور اگر کوئی مؤلف اپنی تالیف کو شائع ہی نہ کرے تو بالکل محرومی ہوگی۔

اس سلسلے میں یہ وضاحت کی جاسکتی ہے کہ تصنیفات وتالیفات پر دو طرح کے حقوق عائد ہوتے ہیں ایک حق خاص اور دوسرا حق عام۔

حق خاص سے مراد مؤلف کا اپنا ذاتی حق ہے۔ اس کے تحت دو قسمیں ہیں۔ ایک معنوی یعنی تصنیف کی نسبت کی ذمہ داری، اس میں پیش کردہ مباحث کی ذمہ داری وغیرہ۔ یہ وہ قسم ہے، جس سے کسی طریقے سے بھی مؤلف دستبردار نہیں ہوسکتا۔ دوسری قسم مالی واقتصادی ہے یعنی اپنی تصنیف کی نشر واشاعت کے سلسلے میں مالکانہ حقوق۔ اس قسم کی بیع بھی جائز ہے اور تنازل بھی۔

تصنیفات وتالیفات میں جو دوسرا حق عائد ہوتا ہے وہ حق عام ہے یہ امت کا حق ہے یعنی کسی مؤلف کی تالیف اور نتائج فکر سے استفادہ کا حق، اس میں کسی طرح بھی قدغن نہیں لگائی جاسکتی۔ اور اس سلسلے میں درج ذیل ضمانتیں حاصل ہونی چاہئے۔

ا۔ اقتباس کا حق

ب۔ ترجمہ کا حق

ج۔ اگر کوئی مصنف اپنی کسی ایسی کتاب کی اشاعت سے انکار کرے جو امت کے لئے مفید ہے تو حکومت کو یہ حق ملنا چاہئے کہ اس کتاب کی

اشاعت کرے۔

اگر یہ ضمانتیں حاصل ہوں تو مذکورہ اندیشہ ختم ہوسکتا ہے اور حق خاص اور حق عام دونوں توازن کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔

حق تصنیف وتالیف کے سلسلے میں یہاں جو باتیں عرض کی گئی ہیں انہیں کی روشنی میں تجارتی نام، ٹریڈ مارک، تجارتی لائسنس اور حق ایجاد وغیرہ کا حکم بھی متعین کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب



قائلین جواز کے دلائل :

① اپنی تالیف و تصنیف پر مؤلف کا حق ایک فطری حق ہے ، ایک مصنف اپنے ذہن و دماغ کی صلاحیتوں کو لگاتا ہے اور اپنے نتائج فکر کو ایک تصنیف کی شکل دیتا ہے تو ظاہر ہے وہ تصنیف اس کا خالص حق ہے جس کا معاوضہ لینے کا اسے پورا پورا حق ملنا چاہیئے ۔

صحیح بخاری کی روایت ہے رقیہ کے سلسلے میں " ان احق ما اخذ تم علیه اجرا کتاب الله " جب قرآن کے سلسلے میں یہ بات ہے تو سنت کے بارے میں بدرجہ اولیٰ ۔ اور جب قرآن و سنت کے سلسلے میں یہ اجازت ہے تو ان سے مستنبط علوم و معارف پر مشتمل مؤلفات کے سلسلے میں بدرجہ اولیٰ یہ اجازت ملنی چاہیئے ۔

② سہل بن سعد الساعدیؓ کی مذکورہ حدیث جس میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم قرآن کو صداق بنایا ، اس سے بھی حق تالیف کے سلسلے میں استدلال کیا جاسکتا ہے ۔ کیونکہ جب تعلیم قرآن استحلال ابضاع کا عوض بن سکتی ہے تو قرآن کی تعلیم و اشاعت پر عوض لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور مفید علوم پر مشتمل مصنفات پر عوض لینا اولیٰ تر ہوگا ۔

③ تصنیف و تالیف کا کام ذہن و دماغ اور ہاتھ اور قلم کے اشتراک سے عمل میں آتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " اطیب الکسب عمل الرجل بیده وکل بیع مبرور " (اخرجه احمد)

چنانچہ ہر عمل مباح اطیب الکسب میں داخل ہے ۔

④ علماء متقدمین کے طرز عمل سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ اپنی مؤلفات کے ساتھ شئ مملوک کا برتاؤ کرتے تھے ۔ چنانچہ الحافظ ابونعیم الاصبہانی نے اپنی کتاب " الحلیۃ " اتنی قیمت میں فروخت کی جو صرف کاغذ اور نسخے کی قیمت نہیں ہوسکتی ۔

(ذکره السخاوی ۳۸/۲)

⑤ مؤلفات بھی مال کی عمومی تعریف میں داخل ہیں ۔ اور مال اصلاً اس کا حق ہونا ... اس کے وجود پذیر ہونے کا ذریعہ بنے ۔ اس اصول میں کوئی تخصیص بغیر کسی صریح

ان کی بیع تو جائز نہیں، لیکن بطریق تنازل ان کا عوض لینا جائز ہے۔

"الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها كحق الشفعة فلو صالح عنه بمال بطلت ورجع به ولوصالح مخيرة بمال لتختاره بطل ولا شئ لها، ولوصالح احدى زوجتيه بمال لتترك نوبتها لم يلزم ولا شئ لها. كذا ذكروا فى الشفعة ——— وخرج عنها حق القصاص وملك النكاح وحق الرق فانه يجوز الاعتياض عنها كما ذكره الزيلعي فى الشفعة (الاشباه والنظائر ص ۲۱۲) وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع والمرأة و ما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضى علم انه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئاً اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصالة فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض لانه ثابت لصاحبه اصالة على وجه رفع الضرر عن صاحبه.

(رد المحتار، ص ۱۶، ج ۴)

حقوق متعلقہ بالاعیان (جیسے حق مرور اور حق شرب) کی بیع بہت سے متأخرین حنفیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ جہالت وغیرہ نہ ہو۔ تو بطریق تنازل معاوضہ لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور حقوق متعلقہ بالاعیان (جیسے حق تعلی) کی بیع جائز نہیں البتہ بطریق تنازل اس کا معاوضہ لینا جائز ہے

"ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهى مال هو عين فما يتعلق به يكون له حكم العين اما حق التعلى فحق يتعلق بالهواء وليس هو بعين مال" ——— (فتح القدير، ص ۲۲، ج ۶)

"اقول وعلى ماذكروا من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغى ان يجوز الاعتياض عن حق التعلى و عن حق الشرب و عن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل تثبت لهم ابتداء بحق شرعى"۔

ٹریڈ مارک اور حق طباعت وغیرہ کا حکم

آج کل حقوق کی بیع کا رواج ہوگیا ہے جیسے ٹریڈ مارک اور تجارتی نام، حق طباعت اور حق ایجاد وغیرہ کی بیع، ان حقوق کی بیع کا حکم معلوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس کا حکم بیان کیا جاتا ہے۔

ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کا حکم

ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کی بیع جائز نہیں، نہ رجسٹری کرانے سے پہلے اور نہ اس کے بعد کیونکہ یہ نہ تو عین ہے اور نہ حق متعلق بالعین ہے، اور جواز بیع کے لئے عین ہونا یا کم از کم حق متعلق بالعین ہونا ضروری ہے، رجسٹری کرانے اور اس پر اچھا خاصا مال صرف کرنے سے یہ مال کے حکم میں نہیں ہو جائے گا۔ اس کا بجلی پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ بجلی اعیان میں سے ہے، اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام اعیان میں سے نہیں ہے۔ پس لوگوں کے تمول کی بنا پر بجلی کو مال کہا جائے گا، اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کو مال نہیں کہا جا سکتا۔

البتہ بطریق تنازل اس کا عوض لینا جائز ہے کیونکہ یہ ٹریڈ مارک اور تجارتی نام وظائف کی طرح ہیں اور وظائف کا عوض لینا بطریق تنازل جائز ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ نے رد المحتار جلد چہارم میں اس کو ثابت کیا ہے پس بطریق تنازل اس کا بھی عوض لینا جائز ہوگا۔ البتہ منزول لہ کے لئے ضروری ہے کہ اس بات کی وضاحت اور اعلان کر دے کہ اس سامان کا تیار کرنے والا پہلا شخص نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے ـــــــ اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام معاوضہ دے کر حاصل کر لیا گیا ہے، اور اسی جیسا یا اس سے اچھا سامان تیار کرے۔

ٹرسٹ

ٹرسٹ کا حکم بھی ٹریڈ مارک کی طرح ہے کہ بیع جائز نہیں لیکن بطریق تنازل معاوضہ لینا جائز ہے بشرطیکہ حکومت کی طرف سے اس کی اجازت ہو ورنہ جھوٹ اور دھوکہ کی وجہ سے تنازل بھی جائز نہ ہوگا۔

حق ایجاد حق طباعت

حق ایجاد اور حق طباعت کی نہ تو بیع جائز ہے اور نہ بطریق تنازل معاوضہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ ایجاد کردہ شئی کا مثل تیار کرنے کا ہر شخص کو حق ہے اسی طرح کتاب کا مثل تیار کرنے کا ہر شخص کو حق ہے، حق اسبقیت اس شئی پر ثابت ہے اس کے مثل پر نہیں، مثل تیار کرنے کے حق میں سب برابر ہیں جیسا کہ

ارض موات میں کنواں کھودنے والا اس کنویں کا حقدار ہے اور بعینہ اسی جیسا دوسرا کنواں تیار کرنے کا حق سب کو ہے اس کو بھی اور دوسروں کو بھی۔ بلکہ اس سلسلہ میں رکاوٹ پیدا کرنا اور حق محفوظ کرانا بھی ممنوع ہے کیونکہ یہ تطبیق علی العامہ ہوگی اور گرانی بدستور باقی رہے گی جو ان کے لئے تکلیف کا باعث ہے، اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حق محفوظ نہ کرانے میں مصنف یا طابع اول کا ضرر ہے تو بھی یہ ممنوع ہی رہے گا کیونکہ یہ ضرر خاص ہے اور محفوظ کرانے میں ضرر عام ہے، اور ضرر عام کا ازالہ ضرر خاص سے زیادہ ضروری ہے۔ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کا تحمل کرلیا جاتا ہے" یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام"۔ (الاشباہ والنظائر ص۸۷) جیسے کسی کی ملوکہ اگر عام کے راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس پر اس کا گرا دینا واجب ہے۔

ڈھلے ہوئے پیسے کا مثل تیار کرکے اس سے خرید وفروخت کرنے میں اس کو قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس کا مثل تیار کرنا بھی فی نفسہ منع ہے بلکہ اس کو حکومت کا ڈھالا ہوا پیسہ قرار دے کر استعمال کرنا منع ہے جس کا ارتکاب دوسرا ڈھالنے والا کرتا ہے۔ برخلاف طابع کے کہ وہ کتاب کا مثل تیار کرتا ہے اور طابع اول کی چھاپی ہوئی کتاب قرار دیکر استعمال نہیں کرتا، وہاں جھوٹ اور دھوکہ ہے یہاں نہیں ہے۔

واللہ اعلم

بیع حقوق کا مسئلہ

از ــــــــــــــ مولانا اختر امام عادل

الحمد للہ وکفیٰ والصلوٰۃ والسلام علی محمد المصطفیٰ!

عہد جدید نے ایسے ایسے مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا تصور بھی پچھلے زمانوں میں نہیں کیا جا سکتا تھا۔ پچھلے زمانے میں جس چیز کے اندر کسی مالیت کا تخیل تک نہ تھا۔ آج وہ بہترین سرمایۂ حیات بن چکی ہے۔ پہلے ذخیرہ اندوزی کا بھی ایک خاص طریقہ تھا اور جب ادخار اور ذخیرہ اندوزی کی بات کی جاتی تھی تو ایک خاص قسم کا طریقہ کار ذہن میں رقص کرنے لگتا تھا، لیکن موجودہ دور میں ادخار کے ایسے نئے نئے طریقے پیدا ہو گئے ہیں کہ ایک وہ چیز جس کی حفاظت گذشتہ دنوں ایک دن بھی مشکل تھی۔ آج برسوں اس کو اپنی اصلی حالت میں رکھا جا سکتا ہے۔ وہ لطیف چیزیں جن کا ضبط وادخار کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا تھا، آج وہ بآسانی محفوظ کی جا رہی ہیں۔

اس وقت ضرورت ہے کہ مفتیان کرام اور علماء اسلام عہد جدید کے تقاضوں پر نگاہ ڈالیں، حالات سے واقفیت اور وقت کی نزاکت کا احساس اس دَور کے ہر مسلم محقق کا فرض ہے۔ جہاں زندگی کے دوسرے شعبوں میں نئے نئے شوشے پیدا ہو گئے ہیں، وہیں زندگی کے اہم باب یعنی معاملات کے اندر بھی ایسے جدید تقاضوں کی بنیاد پڑ گئی ہے کہ تمام ضرورتوں کو بالائے طاق رکھ کر ان تقاضوں پر نگاہ ڈالنا، اور ان کے حل کی تشکیل کرنا علماء اور دانشوروں پر فرض ہو گیا ہے۔ خرید وفروخت کا مفہوم پہلے محدود دائرہ اور محدود اشیاء میں جاری تھا۔ آج خرید وفروخت کے مفہوم میں جو عموم پیدا ہو گیا اُس کا پچھلے دَور سے کوئی تقابل ہی نہیں، اس عموم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بیع کی اصطلاح تبدیل ہو گئی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیعات اور

قابل خرید وفروخت اشیاء کی بہتات ہوگئی ہے، پہلے جن اشیاء کے اندر ثمنیت اور مالیت کا احساس تک نہیں تھا، آج وہ ثمنیت اور مالیت سے بھرپور نظر آتی ہیں، پھر آخر یہ کیونکر مناسب ہوگا کہ عرف جدید پر عرف قدیم کا حکم لگایا جائے، اور دونوں الگ الگ تقاضوں کو ایک ہی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے خاص طور پر اس وقت جبکہ بیع کی اصطلاحی تعریف میں ائمہ کرام اور علماء متقدمین کے درمیان اختلاف ہو، مناسب ہے کہ بیع کی حقیقت ائمہ کے اختلافات کی روشنی میں سمجھ لی جائے، ائمہ کرام کے تمام اختلافات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیع مبادلة المال بالمال کا نام ہے، اور مال کا مطلب عین ہے، تو گویا بیع کی تعریف مبادلة الاعیان بالاعیان ٹھہری، منافع کی بیع اس نقطۂ نظر سے جائز نہیں ہوگی۔

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیع کے مفہوم میں عموم ہے، اور منافع و اعیان ہر ایک کی بیع جائز ہے۔

پہلا نقطۂ نظر احناف کی طرف منسوب ہے، اور دوسرا ائمہ ثلاثہ کی طرف، چاروں ائمہ کی کتابوں سے ان کے اپنے اپنے نقطۂ نظر کا ثبوت صراحتاً یا اشارۃً ہوتا ہے۔ چاروں اماموں کی کتب فقہیہ کے حوالجات مقالہ کو طویل کردیں گے، جس کا نہ ابھی موقع ہے اور نہ ضرورت، ثبوت کے لئے صرف ایک ایک دو دو حوالہ ہم پیش کرتے ہیں۔

سب سے پہلے جو غالب نقطۂ نظر ائمہ ثلاثہ کا ہے، اس کے چند حوالے ہم پیش کرتے ہیں۔

شافعیہ

شوافع کے نزدیک جس طرح اعیان اور مادی اشیاء کی بیع ہوسکتی ہے اسی طرح منافع کی بھی بیع ہوسکتی ہے بشرطیکہ تابید کے طور پر منافع کا مشتری حقدار ہوجائے، اس نسبت کے استناد کے لئے ابن حجر ہیثمی اور ابن القاسم الغزی کے حوالے کافی ہیں۔ ابن حجر ہیثمی بیع کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"عقد یتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الآتی لاستفادة ملك عین او منفعة مؤبدة"۔

علامہ شروانی اس کے حاشیے میں مؤبدہ کی تشریح کرتے ہوئے ایک مثال پیش کرتے ہیں

"قوله، "مؤبدة" کحق الممر اذا عقد علیه بلفظ البیع"۔

(حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج ص۲۱۵ ج۴ وکذلک نهایة المحتاج ص۳۷۶ ج۳)

علّامہ ابن قاسم غزی اپنی شرح میں فرماتے ہیں۔

"فاحسن ما قیل فی تعریفه انه تملیک عین مالیة بمعاوضة باذن شرعی او تملیک منفعة مباحة علی التابید بثمن مالی .... ودخل فی منفعة تملیک حق البناء"۔

(حاشیه الباجوری علی شرح الغزی ص۳۴۳ ج۱)

حنابلہ حنابلہ کے نزدیک بھی بیع کی تعریف میں عین مالیۃ کے ساتھ منفعت مباحۃ دونوں داخل ہیں جیساکہ علامہ بہوتی کا بیان ہے۔

"مبادلة عین مالیة .... او منفعة مباحة مطلقاً بان لا تختص اباحتها بحال دون آخر کممر دار او منفعة تحفر بئراً با حدهما ای عین مالیة او منفعة مباحة مطلقاً .... فیشمل نحو بیع کتاب بکتاب او بممر دار او بیع نحو ممر فی دار بکتاب او ممر فی دار اخری"۔

(شرح منتهی الارادات ص۱۴۰ ج۲ وکشاف القناع ص۱۳۵ ج۳)

مالکیہ مالکیہ کے نزدیک مشہور تعریف کی روسے منافع بیع کے مفہوم میں داخل نہیں ہوتے، بیع کی ان کے نزدیک مشہور تعریف یہ ہے۔

"عقد معاوضة علی غیر منافع، ولا متعة لذة"۔

(المغنی لابن قدامه ص۳۵ ج۳)

اس تعریف کی روسے اجارہ اور کرایہ کے معاملات اور نکاح کے امور خارج ہوجاتے ہیں، کیونکہ ان کے اندر منفعت اور لذت اندوزی کے معاوضے میں مال دیا جاتا ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں بھی بعض روایات ایسی ملتی ہیں جن سے یہ یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی بعض حقوق و منافع کی بیع درست ہے، مثلاً مالکیہ کے نزدیک حق تعلی، اور دیوار پر لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع درست ہے۔ علامہ دردیر کا قول ان کی شرح کبیر میں موجود ہے۔

"وجاز بیع (هواء) بالمد ای فضاء (فوق هواء) بان یقول لصاحب

ارض یعنی عشرة اذرع مثلاً فوق ما تبنیه بارضك ۔
(ان وصف البناء الاسفل والاعلی لفظاً او عادتاً للخروج من الجهالة والغرور ویملك الاعلی جمیع الهواء الذی فوق بناء الاسفل ولکن لیس له ان یبنی ما دخل علیه الا برضا الاسفل)
(الدسوقی علی الشرح الکبیر ص۱۴)

بعینہ یہی مسئلہ امام مالک کی مدونۃ الکبریٰ ص۵۶ میں بھی موجود ہے، اس طرح کی جزئیات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بیع کی مشہور تعریف میں اگرچہ غیر منفعت کی قید لگائی گئی ہے، لیکن یہ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی کسی نہ کسی شکل میں منافع و حقوق کی بیع کی گنجائش ہے۔

حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک مشہور تعریف بیع کی، " مبادلۃ المال بالمال"
(البحرالرائق ص۲۵۶ فتح القدیر ص۵ مجمع الانہر ص۳ وغیرہ من الکتب الفقھیہ)
وغیرہ الفاظ سے کی گئی ہے۔ مال کا مفہوم تو قریب قریب تمام ائمہ کرام کی تعریفوں میں ملتا ہے لیکن مال کا وہ مفہوم جو منافع کے مقابلے میں مراد ہوتا ہے، کیا وہی مفہوم مالیت یہاں مراد ہے؟ یا کچھ اور؟ اس کی تعیین کے لئے ہمیں مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی کتابوں میں جو عبارتیں ملتی ہیں، ان عبارتوں کا جائزہ لینا پڑے گا اور دیکھنا پڑے گا کہ مال کا مفہوم ان کے نزدیک عام ہے، یا عین مالیت مراد ہے۔

اس سلسلے میں ہمارے یہاں مختلف قسم کی عبارات ملتی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی مال کی تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

" المراد بالمال ما یمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة والمالیة تثبت بتمول الناس کافة او بعضهم والتقوم یثبت بها وباباحة الانتفاع به شرعاً"۔
(ردالمحتار ص۳)

اس تعریف کے اعتبار سے مال کے صرف دو عناصر کا ثبوت ہوتا ہے۔ ایک میلانِ طبع اور رغبت نفس، دوسرے قابل ادخار ہونا۔ البتہ مالیت کی علامت یہ ہے کہ لوگ جس چیز سے مالدار اور خوشحال ہو جائیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس شئے کے اندر مالیت ہے۔

اس تعریف کے بعد علامہ شامی حاوی قدسی کے حوالے سے فرماتے ہیں ۔

"المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وامکن احرازہ و التصرف فیہ علی وجہ الاختیار"۔

(حوالۂ سابق والبحر الرائق ص۲۷۵ ج۵)

اس تعریف میں مال کے تین اجزاء کی خبر دی گئی ہے، ایک تو یہ کہ آدمی کے علاوہ ہر وہ چیز جو انسان کی مصلحتوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، اور ثانیاً اس کی حفاظت و ذخیرہ اندوزی ممکن ہو، ثالثاً اس میں تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار ہو، تو یہ چیز مال کہلاتی ہے، ان دونوں تعریفوں میں کوئی تصریح نہیں کہ مال اعیان کی حد تک محدود ہے، غیر اعیان پر مال کا اطلاق نہیں ہو سکتا ــــ ہاں علامہ علاء الدین حصکفی صاحب درمختار نے مال کی جو تعریف کی ہے، اس میں اعیان کی صراحت کی گئی ہے، علامہ حصکفی فرماتے ہیں :

"والمراد بالمال عین یجری فیہ التنافس والا بتذال"۔

(الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ص۲ ج۲)

اس وضاحت کے ساتھ کسی اور فقیہ نے مال کو اعیان میں محصور نہیں کیا ہے، تاہم یہ کہنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں کہ مال سے مراد فقہاء احناف نے وہی اعیان لیا ہے، جو منافع کے مقابل بولا جاتا ہے، اس کا واضح تقاضا یہ ہے کہ منافع اور حقوق مجردہ مال کے عموم میں داخل نہ ہوں اسی لئے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، صاحب ہدایہ وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں :

"لان حق التعلی لیس بمال لان المال ما یمکن احرازہ"۔

(فتح القدیر ص۲۰۶ ج۵)

حق تسییل کے بارے میں بھی احناف نے بیع کے عدم جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ ردالمحتار ص۱۳۲ ج۴ و شرح المجلہ للاتاسی ص۱۱ ج۲ میں بصراحت مذکور ہے ۔

ان سب جزئیات سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مال کے اندر منافع و حقوق داخل نہیں ہیں لیکن احناف کی انہی مشہور زمانہ فقہی کتابوں میں بعض حقوق اور منافع کو مال کے ذیل میں شمار کیا ہے، اور بعض کو اعیان سے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ شامی بدائع کے حوالے سے لکھتے ہیں :

"ذکر فی البدائع وغیرہ لو تزوجھا الحر علی سکنی دارہ او رکوب دابتہ والحمل علیھا او علی ان تزرع ارضہٗ ونحو ذلک من منافع الاعیان مدۃ معلومۃ صحت التسمیۃ ......"
"لان ھذہ المنافع مالٌ او الحقت بہ للحاجۃ"۔ اذلیہ

(رد المحتار ص۳۳۳)

اس پوری عبارت میں خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے کہ گھر کی سکونت، جانور کی سواری یا بار برداری یا اس سے کاشت کاری وغیرہ جو منافع کی قبیل کی چیزیں ہیں، ان کے بارے میں صراحت کے ساتھ فرمایا جا رہا ہے کہ یہ منافع مال ہیں۔ ورنہ اس سے کم تو کہا ہی نہیں جاسکتا کہ یہ منافع مال کے حکم میں ضرور ہیں، ایک دوسری عبارت اور ملاحظہ کیجئے۔ صاحب ہدایہ حق مرور کی بیع پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اما حق المرور یتعلق بعین تبقی وھو الارض فاشبہ الاعیان"۔

(ھدایہ صفحہ)

اس عبارت میں حق مرور کی بیع کو محض اس لئے جائز قرار دیا گیا کہ اعیان سے مشابہ ہے غرض احناف کے نزدیک مال کے مفہوم میں اگرچہ اولاً اعیان آتے ہیں لیکن اس کے باوجود بعض منافع اور حقوق بھی ان کے ذیل میں آجاتے ہیں اس طرح مال کا اعیان کے ساتھ انحصار باقی نہ رہا، بلکہ اس کا عموم بحال ہوگیا، وہ عموم تو نہ آسکا جو دیگر ائمہ کرام نے پیدا کیا ہے لیکن پھر بھی کچھ نہ کچھ ان کے قریب تو پہونچ ہی گیا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات پورے طور پر ثابت ہوگئی کہ مال کے مفہوم کے تحت ہر طرح کے منافع وحقوق نہیں تو کچھ نہ کچھ منافع وحقوق بالیقین آتے ہیں، اس لئے بیع کی اصطلاح ان کو بھی شامل ہوگی۔ اور احناف کے نقطۂ نظر سے بھی یہ ماننے سے چارہ کار نہیں ہے کہ بعض حقوق اور منافع کی بیع درست ہے۔ البتہ ہمیں اس کی تعیین کرنی ہوگی وہ کون سے حقوق اور منافع ہیں جن کی بیع درست ہے۔ اور کن حقوق ومنافع کی بیع درست نہیں ہے۔

حقوق کا مسئلہ

اس کے لئے ہمیں سب سے پہلے حقوق کی قسموں پر غور کرنا پڑے گا۔ بنیادی طور پر حقوق کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) حقوق شرعیہ (۲) حقوق عرفیہ۔

(۱) حقوق شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ثبوت شارع کی جانب سے ہوا ہو ان میں قیاس

کاکوئی دخل نہ ہو۔

(۲) حقوق عرفیہ سے مراد یہ ہے کہ جن کے ثبوت کی بنیاد عرف پر ہو، کہ عرف میں کوئی حق چل رہا تھا اور شریعت مطہرہ نے اس کو روکنے کے بجائے اس کو باقی رکھا، یہ حق عرفی ہے۔

پھران دونوں طرح کے حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کچھ تو وہ حقوق ہوتے ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع کئے جاتے ہیں۔

(۲) اور کچھ وہ ہوتے ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوتے بلکہ مقصود بالذات ہوکر مشروع ہوتے ہیں جن حقوق کا ثبوت اصالۃً اور مقصود ہوتا ہے پھران کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) حقوق کی ایک قسم تو یہ ہے کہ اشیاء کی ذات سے ایسے منافع وابستہ ہوں جو ہمیشہ ہمیش کے لئے ان سے متعلق ہوں، یعنی جب تک وہ شئی پائی جائے گی اس کی منفعت بحال رہیگی مثال کے طور پر حق مرور، حق شرب، حق تسییل وغیرہ۔

(۲) دوسری قسم کا نام ہم حق اسبقیت اور اختصاص رکھ سکتے ہیں کہ کوئی ایسی شی ہے کہ جو کوئی پہلے اس پر قبضہ کرے گا اس پر اسے حق تصرف حاصل ہو جائے گا، مثلاً جنگل کی گھاس چشمہ کا پانی، ٹرین کی عام کمپارٹمنٹ کی سیٹیں۔

(۳) حقوق کی تیسری قسم یہ ہے کہ انسان کو اس میں کسی کے ساتھ نئے معاملے کرنے یا اس کو برقرار رکھنے کا حق حاصل رہتا ہے مثلاً زمین، گھر یا دکان وغیرہ کرایہ پر لگانا اس سے کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اسے اپنے لئے رکھے یا کسی دوسرے کے ساتھ اس کا معاملہ کرے یہ تو حقوق کی قسمیں ہیں۔

حقوق کے معاوضہ کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ بیع کے طور پر اس کا معاوضہ کیا جائے یعنی جس طرح بیع کے اندر مبیع بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ حق بھی منتقل ہو جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ صلح اور دستبرداری کے طور پر ہو، یعنی معاوضہ کے بعد دستبردار شخص کا حق ساقط ہو جائے لیکن یہ نہیں ہوگا کہ جس شخص کے لئے اس نے معاوضہ پر مصالحت کی ہے اس شخص کی طرف وہ حق منتقل ہو کر چلا جائے۔

امام قرافی نے دونوں صورتوں کے درمیان یہی فرق بیان کیا ہے

"اعلم ان الحوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل و

اسقاط فالنقل ینقسم الی ما ھو بعوض فی الاعیان کالبیع والقرض
-------- والی ما ھو بغیر عوض کالھدایا والوصایا. ---- فان ذالک
کلّہٗ نقل ملک فی اعیان بغیر عوض"۔
" واما الاسقاط فھو اما بعوضٍ کالخلع والعفو علی مال...... فجمیع
ھذہ الصور یسقط فیھا الثابت ولا ینتقل الی الباذل ماکان یملکہ"۔
" المبذول لہ من العصمۃ وبیع العبد ونحوھا"۔

(الفروق للقرافی ص الفرق التاسع وسبعون)

اس وقت جبکہ حقوق کی تقسیمیں بھی ہوگئیں اور معاوضہ اور مبادلہ کی صورتیں بھی معلوم ہوگئیں اب وقت آیا ہے کہ حقوق کی ہر ہر قسم پر مناسب احکام صادر کئے جائیں۔

حقوق شرعیہ

حقوق شرعیہ کے بارے میں قبل بتایا جا چکا ہے کہ اس کے اندر قیاس وعرف کا کوئی دخل نہیں ہوتا، یہ سراسر شریعت کی قائم کردہ چیز ہوتی ہے جیسے حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسبت، حق قصاص، حق طلاق، حق حضانت اور حق ولدیت وغیرہ۔

حقوق کی تقسیم بھی پہلے کی جا چکی ہے۔ ایک وہ حقوق ہیں جو اصالۃً ثابت نہیں ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے ثابت ہیں، مثلاً حق شفعہ وغیرہ ان کو حقوق ضروریہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

کچھ وہ حقوق ہوتے ہیں جو اصحاب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہوتے ہیں ان کا نام ہم حقوق اصلیہ رکھ سکتے۔

فقہاء نے ان دونوں حقوق کے لئے الگ الگ احکام بیان کئے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا مالی معاوضہ نہ بطور بیع کے درست ہے اور نہ صلح وتنازل کے طور پر درست ہے، اس لئے کہ حقوق ضروریہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں اور جب صاحب حق مالی معاوضہ پر اس سے دستبردار ہونے یا فروخت کرنے پر آمادہ ہوگیا تو اس سے خود ثابت ہوگیا کہ اس کو ضرر نہیں تھا اور جب ضرر کا ثبوت نہ ہوا تو وہ حق اس کے لئے ثابت نہ رہا اور معدوم چیز کی بیع درست نہیں ہے۔

رہا حقوق کا معاملہ جیسے حق قصاص، حق وراثت وغیرہ تو اس نوع کا حکم یہ ہے کہ بطور بیع کے تو اس کا تبادلہ درست نہیں ہے البتہ بطور صلح وتنازل کے درست ہے یعنی مثلاً کسی انسان

کو حق قصاص حاصل تھا اور پھر وہ حق قصاص سے دستبردار ہونے پر آمادہ ہوگیا، تو حق قصاص منتقل ہو کر منزول لہ تک چلا جائے اور پھر وہ منزول لہ قاتل کو قتل کر دے ہرگز نہیں، دوسرے لفظوں میں اسے اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ حقوق اصلیہ ایک آدمی سے دوسرے آدمی کی طرف انتقال کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لئے نہ ان کی خرید و فروخت درست ہے اور نہ ان کے اندر رہبہ و وراثت جاری ہوسکتی ہے، اس حکم کی بنیاد نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان مبارک ہے۔

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن بیع الولاء"

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان حکم کا یہ فرق علامہ بیری نے اشباہ و نظائر کی شرح میں ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو (شرح الاشباہ والنظائر للبیری (مخطوط) ص۶۲ و ص۶۳) اور اس کو علامہ ابن عابدین شامی نے نقل کیا ہے، دیکھئے ردالمحتار ص۱۶، لیکن یہاں پر یہ شرط ملحوظ رہے کہ حقوق اصلیہ کا تنازل بالمال اسی وقت درست ہے جبکہ وہ حق معاملہ کے وقت موجود ہو اگر اس وقت موجود نہیں ہے اور آئندہ ہونے کی امید ہو تو اس وقت تنازل و صلح بھی درست نہ ہوگی۔

حقوق عرفیہ حقوق عرفیہ کا ذکر بھی سابق میں ہو چکا ہے اس سے مراد وہ حقوق ہیں جو صاحب حق کے لئے عرف کی بنیاد پر ثابت ہوں نہ کہ شرع کی بنیاد پر، مثلاً راستہ پر چلنے کا حق، حق شرب اور حق تسییل وغیرہ۔ جو عرف کے اندر پہلے ہی سے جاری تھا البتہ شریعت نے ان پر پابندی نہیں لگائی بلکہ اس کو باقی رکھا۔

حقوق عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں:

وہ حق انتفاع جو مادی چیزوں کی ذات سے متعلق ہو جیسے گھر کی ذات کے ساتھ سکونت متعلق ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ انتفاع ایک خاص معلوم مدت تک کے لئے ہے تب تو یہ اجارہ کے حکم میں ہے اور اس پر اجارہ ہی کے احکام جاری ہوں گے۔

لیکن اگر اس منفعت کو کسی دوسرے شخص کے لئے ہمیشہ ہمیش کے لئے خاص کر دیا جائے اور صاحب حق اپنا حق انتفاع دوسرے کی طرف علی سبیل التابید منتقل کر دے تو یہ اس منفعت کی بیع ہوگئی اور یہی وہ بیع ہے جس کو فقہاء احناف نے بیع حقوق مجردہ سے تعبیر کیا ہے اس بیع کے جواز و عدم جواز کے بارے میں ائمہ کرام کے نظریات میں سخت اختلاف ہے بعض لوگ جواز کے قائل ہیں اور بعض لوگ عدم جواز کے۔ حقوق مجردہ میں بہت سارے

حقوق داخل ہے مثلاً حق مرور، حق تعلی، حق تسییل، حق شرب، دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق، دروازہ کھولنے کا حق وغیرہ۔

حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ چونکہ یہ حقوق، حقوق مجردہ کی قبیل سے ہیں اس لئے ان کی بیع درست نہیں ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کی کتابوں میں ان کی بیع کا جواز معروف ہے مگر حنفیہ کے نزدیک بھی مذکورہ حقوق کا عدم جواز بیع مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کی نصوص فقہیہ میں جو مختلف روایات ملتی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ چند شرطوں کے ساتھ ان کے نزدیک بھی حقوق مجردہ کی بیع درست ہے تمام نصوص کا نقل کرنا مقالے کی تطویل کا باعث ہوگا، اس لئے ان عبارات کی روشنی میں جو شرائط ماخوذ ہوتے ہیں انہی کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شرائط کے ذکر سے قبل ان نصوص سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کا خلاصہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، ان نتائج کو چار امور میں حصر کر سکتے ہیں۔

(۱) بیع کی تعریف ہی وہ بنیادی حقیقت ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مبیع کا عین ہونا شرط نہیں ہے بلکہ وہ ان منافع کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں جو علی سبیل التابید فروخت کئے گئے ہوں، مالکیہ کی کتابوں کی بعض جزئیات سے بھی اسی قسم کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔

(۲) حنفیہ اگرچہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگاتے ہیں لیکن وہ حق مرور کے بیع کی اس تعلیل کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ حق مرور ایک ایسا حق ہے جس کا تعلق عین سے ہے اس لئے بیع کے معاملے میں اس کا حکم وہی ہوگا جو اعیان کا ہے۔

(۳) یہیں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جن حقوق کا تعلق کسی نہ کسی عین سے ہے ان کا حکم مبیع کے باب میں وہی ہے جو اعیان کا ہے بشرطیکہ وہاں پر بیع کے جواز کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو، مثلاً دھوکہ جہالت وغیرہ کے عناصر اگر اس میں مفقود ہیں تو اس بیع کے جواز میں حنفیہ کو کوئی تامل نہیں ہے۔

(۴) البتہ جن حقوق کا تعلق اعیان سے نہیں ہے مثلاً حق تعلی وغیرہ ان کی بیع حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ صلح کے طور پر اس کا معاوضہ لینا جائز ہے جیسا کہ بعض احناف نے اس کا ذکر کیا ہے۔ ان چار امور کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ حقوق عرفیہ کی بیع علی شرط التابید ائمہ الثلاثہ کے نزدیک جائز ہے لیکن احناف ان کی بیع سے یہ کہہ کر روک دیتے ہیں کہ یہ حقوق

مجردہ ہیں مگر ان کا حکم اپنے عموم و اطلاق پر نہیں جیسا کہ بظاہر گمان ہوتا ہے بلکہ فقہاء نے بعض ان حقوق کا استثناء کیا ہے جن کا تعلق اعیان سے ہو اس کے علاوہ یہ بھی بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ جب سارا مدار عرف پر ٹھہرا تو عرف کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا عرف کی تبدیلی بھی مسلم اور مشاہد ہے عرف کو اتنی اجازت تو ملنی ہی چاہئے کہ اگر وہ بعض چیزوں کو مال کے ذیل میں داخل کرنا چاہے تو داخل ہو جائیں خصوصًا اس وقت جبکہ مالیت کا وہ پرانا تصور جو ابن عابدین شامی وغیرہ فقہاء کے یہاں ملتا ہے کہ جس چیز سے جو لوگ خوشحال ہونے لگیں وہ مال ہے یہ اس میں موجود بھی ہو اور پھر عامۃ المسلمین کا تعامل اس کو قوت دے رہا ہو اس وقت اس قسم کے حقوق عرفیہ کی بیع کے جواز کا فتویٰ چند شرطوں کے ساتھ دیا جا سکتا ہے، وہ شرطیں یہ ہیں ۔

(۱) حق ابھی قائم ہو مستقبل میں ہونے کی امید نہ ہو ۔
(۲) حق صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہو دفع ضرر کے لئے اس کا ثبوت نہ ہوا ہو ۔
(۳) وہ حق اس قابل ہو کہ اس کو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا جا سکے ۔
(۴) حق کو باضابطہ طور پر رجسٹرڈ کرالیا جائے جس سے احراز و ادخار بھی حاصل ہو جائے اور دھوکہ و جہالت بھی لازم نہ آئے ۔
(۵) وہ حق تاجروں کے عرف میں اعیان اور مال کی طرح چل رہا ہو اور لوگ اس کی خرید و فروخت سے رغبت رکھتے ہوں ۔

حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم جسے ہم نے حق اختصاص اور حق اسبقیت سے تعبیر کیا تھا مثلاً کسی مباح زمین پر کوئی آدمی قبضہ کر کے اس میں کاشت شروع کر دے یا مکان بنوائے یا اس کا احاطہ کروا دے تو وہ زمین جس پر ہر کوئی بھی قبضہ تملک حاصل کر سکتا ہے اس شخص نے جب پیش قدمی کی تو اسے حق اسبقیت حاصل ہو گئی ۔

اس حق کی بیع کے بارے میں بہت کم فقہاء نے کچھ لکھا ہے ۔ فقہاء شافعیہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حق اسبقیت کی بیع درست ہے یا نادرست، علامہ رملی نے نہایۃ المحتاج میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ نہ ان کی بیع اور نہ ان کا ہبہ درست ہے اس کے بالمقابل دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے (دیکھئے نہایۃ المحتاج ص ۳۳۶/۵ ومثلہ فی زاد المحتاج کو بھی ص ۴۴۰/۲ وتحفۃ المحتاج مع الشروانی ص ۲۱۳/۶)

فقہاء حنابلہ سے بھی اس باب میں دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں ایک جواز کا قول دوسرے

عدم جواز کا، علامہ ابن قدامہ نے الکافی میں بغیر کسی اختلاف کے نقل کئے یہ لکھا ہے کہ حق اسبقیت کی بیع درست نہیں ہے البتہ علامہ مرداوی نے الانصاف میں دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں اور نہایت وضاحت کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ ۔۔۔۔۔۔ مذہب یہ ہے کہ بیع جائز نہیں ہے' ہاں علامہ بہوتی نے حنابلہ کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ ناجائز ہونے کی بات صرف بیع کے حق میں ہے بطور صلح و دستبرداری اس کا معاوضہ درست ہے انہوں نے اس مسئلہ کو خلع پر قیاس کیا ہے (دیکھئے شرح منتہی الارادات للبہوتی ص۲۶۴) حنفیہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔

حق عقد حقوق عرفیہ کے ذیل میں ایک تیسری قسم حق عقد یا حق وظیفہ کی آتی ہے جس کا ذکر پہلے مجملاً ہو چکا ہے اس سلسلے کی فقہی عبارات سے کتب فقہیہ بھری پڑی ہیں، ان کے اقتباسات بھی اگر نقل کئے جائیں تو کافی تطویل ہو جائے گی ان کی فقہی عبارات کی روشنی میں جو مختار مسلک معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے حقوق کی بیع درست نہیں البتہ مالی معاوضہ کے ذریعہ ان سے دستبردار ہونے کی اجازت ہے۔

اب تک جو تحریر کیا گیا وہ اصولی طور پر کیا گیا اس کے تحت ان تمام حقوق کے احکام معلوم کئے جا سکتے ہیں جو ہمارے زمانے میں رائج ہیں اس باب میں کسی فیصلہ کن نتیجہ تک آسانی کیلئے چند امور کی وضاحت ضروری ہے جب تک ان کے بارے میں ذہن کے اندر کوئی واضح تصور قائم نہ ہوگا مسائل کا حل مشکل ہے

(۱) اولاً یہ کہ بیع کا اصطلاحی مفہوم کیا ہے۔

(۲) مال کی حقیقت کیا ہے اور کیا اس کی اصطلاح پر عرف اثر انداز ہو سکتا ہے۔

(۳) ادخار اور احراز کی کیا شکلیں ہو سکتی ہیں اس بارے میں صرف ایک کلیہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ ہر شی کے مناسب شان اس کا طریقہ ادخار ہوگا۔

یہ اور اس قسم کے چند اصول واضح طور پر ذہن میں اتر جانے کے بعد مسائل کا حل آسان ہے اور بحمد اللہ ان اصولوں پر اب تک کی معروضات میں کافی بحث ہو چکی ہے مزید کچھ عرض کرنا تطویل کا سبب ہے اس لئے انہی شکستہ سطور پر مقالہ کو ختم کیا جاتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

بیع حقوق

(۵۱) ——————— حضرت مولانا مفتی عبدالوہاب

استفسار ———————

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں ۔

بعد مقدمہ

۱ — بیع کی حقیقت کیا ہے

۲ — مال کی حقیقت کیا ہے

۳ — قابلِ ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہوسکتا ہے

۴ — حقوق کی بیع جائز ہے کہ نہیں ۔ الیٰ آخرہ ۔

الجواب

ھوالموفق للصواب: آپ کے استفسار کا مقدمہ کان کدی الشئی ببینۃ وبرھان کے منزل میں ہے بیع کی حقیقت مبادلۃ المال بالمال بالتراضی: فتاویٰ عالمگیریہ ۔

مبادلۃ المال بالمال: ھدایۃ ۔

مال سے مال کا مبادلہ ہونا بصورت رضامندی سے ہی ہوا کرتی ہے عبارتِ عالمگیر سے ظاہر ہے ۔

المراد بالمال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ ۔

والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضہم والتقوم یثبت بہا وباباحۃ الانتفاع بہ شرعًا: کتاب البیوع ردالمحتار

مال سے مراد جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو وقت حاجۃ ذخیرہ ممکن ہو ۔ بدائع صنائع میں یوں مکتوب ہے ۔

المال اسم للمبادلۃ وھی مبادلۃ شئی مرغوب بشئی مرغوب خرید نے کی چیز مرغوب ہی ہوا کرتی ہے ۔

صاحب ردالمحتار نے خمر کو مال میں داخل کیا لیکن متقومہ کی قید سے اس کو خارج کر دیا ۔ ادخار کی قید سے

منفعت کی صورت کو خارج کر دیا کیونکہ منفعت ملک ہے مال نہیں ملک کی صفت میں وصفِ اختصاص سے تصرف کی صورت ہو صفحہ ۱۰۰۔

بہر حال ہر مصنف نے مال معرّف کے لئے معرّف بیان کیا عبارت میں تفنن ہے مطلب ایک ہی ہے۔
(عبارا تنا شتیٰ وحسنك واحد كل الى ذالك الجمال يشير)

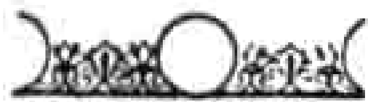
جمادات نباتات میں سے ہر چیز مال میں داخل ہے۔ اگرچہ دورِ سابق میں بعض چیزیں مال میں داخل نہ تھی اس زمانے میں ضرورت کی حاجت کے مدنظر مال میں داخل ہوگئی گوبر کا گیا بزا ادخار کرنا ممکن نہ تھا جس کی وجہ مال نہ تھا اب ادخار کرکے استعمال ہونے لگا ظاہر ہوگیا جس کا استعمال جائز ہے جیسا کہ ردالمختار میں کتاب الانجاس میں ہے ما تغير فهو طاهر مکتوب ہے جو اپنی اصلیت سے متغیر ہوگئی وہ ادخار طاہر ہے۔ طاہر چیز کا فروخت کرنا جائز ہے اس سے ادخار کا مطلب بھی واضح ہوگیا۔ ایک شخص نے مکان فروخت کیا دوسرے نے خریدا تو حدود کے ساتھ ہی خریدا جاتا ہے تو اوپر کا حصہ اصل کے تابع ہے اور کنیف بھی داخل ہے مجموعہ کی صورت ہی کو دار مکان کہلایا جاتا ہے خرید و فروخت کی دستاویز میں بھی حدود تحریر کی جاتی ہے تاکہ مستقبل میں منازعۃ کی صورت نہ ہو۔

جیسا کہ کتب فقہیہ میں ہے من اشترى دارا بحدودها فله العلو والكنيف اسم الدار ينتظم العلو لانه اسم لما ادير عليه الحدود والعلو من توابع الاصل واجزائه فيدخل فيه

پس مکان خریدنے سے اس کے حقوق و منافع بھی داخل ہوجاتے ہیں۔

ہاں ایک مکان میں مالکِ مکان نے اوپر منزل بنائی ایک شخص نے اوپر کی منزل جس میں روم مجروہے اس کو خریدنا چاہا تو خرید سکتا ہے جبکہ اس کی بھی حدبندی تحریر کی صورت ہو۔

جیسا کہ کتب فقہیہ میں ہے من اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الاعلى الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير هو فيه او منه۔ منزل میں اسباب ہو تو اس کی بھی تحریر کی ہوجائے خرید و فروخت میں یہ داخل ہے یا نہیں اگرچہ اسباب منزل میں داخل نہیں۔



حقوق کی خرید وفروخت

از ——— مولانا انور علی الاعظمی، دارالعلوم مئو

جواب ۱ :- بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے۔ ہر مرغوب شئے مال نہیں ہوسکتی ہے۔ بدائع میں بیع کی تعریف میں بجائے مال کے لفظ مرغوب کا استعمال کیا گیا ہے مگر اس مرغوب کا مصداق بھی مال ہی ہے۔ جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس کی وضاحت کردی ہے۔

جواب ۲ :- حقوق اور منافع مال نہیں ہیں۔ مال ایسی چیز کہلائے گی جو قابل ذخیرہ ہو اس دور میں اگر مال کی تعیین وتحدید کے لئے اعیان کے مفہوم میں کچھ وسعت رکھی جائے تو زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ انسانی وسائل کے پھیلاؤ اور سائنسی ترقیات کے نتیجہ میں آج بہت سی ایسی چیزیں وجود میں آچکی ہیں جن کی مالیت مسلّم ہے لیکن انہیں مادی اعیان میں شمار کرنا مشکل ہے جیسے بجلی اور گیس وغیرہ۔

جواب ۳ :- فقہاء نے مال کی جو تعریف کی ہے اس تعریف کے اعتبار سے ایسی چیزیں بھی مال کی فہرست میں شامل ہوسکتی ہیں جو پچھلے زمانوں میں مال کی تعریف سے خارج تھیں۔ زمانہ کے حالات اور انسانی ضرورتوں نے ماضی کی بہت سی بیکار چیزوں کو ہمارے دور میں مفید اور کارآمد بنادیا ہے۔ یقیناً اس زمانہ میں ریت اور مٹی مال ہیں اور ان کے علاوہ سڑکوں پر پڑے ہوئے بہت سے کوڑے کباڑے انفرادی طور پر تو بالکل بیکار اور بے مصرف ہیں لیکن انہیں کوئی کباڑیا اکٹھا کرلے اور کوئی دوسرا کارخانہ اپنی ضرورت سمجھ کر خریدنا چاہے تو وہ کباڑا بھی مال ہوگا اور اسے مال نہ ماننا ایک حقیقت کا انکار ہوگا۔

مال کی تعریف میں قابل ذخیرہ ہونے کی شرط بھی بنیادی اور جوہری شرط ہے۔ البتہ یہ بات حقیقت سے لگتی ہوئی ہے کہ ذخیرہ کرنے کی صورتیں چیزوں کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ ہوتی

ہیں ۔ زمانہ اور حالات کے اعتبار سے بھی ان میں تبدیلی ممکن ہے مثلاً روپئے سونے چاندی الماری اور تجوریوں میں بند رکھے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف عقار اور غیر منقولہ جائدادوں کو بکس یا الماری میں ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا ذخیرہ اور ان کی حفاظت سرکاری رجسٹری کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ بجلی کا ذخیرہ پاور ہاؤس اور بجلی گھروں میں کیا جاتا ہے۔ مال کے لئے قابل ذخیرہ ہونا شرط ہے لیکن ہر قابل ذخیرہ چیز مال ہو ایسا نہیں۔ حق ایجاد، فارمولہ، ٹریڈ مارک اور فرموں کے نام سرکاری ناموں کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جاتے ہیں مگر صرف اتنے ہی سے ان کا مال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ ان کے رجسٹرڈ کرانے کو ذخیرہ سے تعبیر کرنے کے بجائے اپنے حق کی حفاظت سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

مفتی محمد تقی صاحب مدظلہ العالی نے اقسام حقوق کی تشریحات کے بعد بیع حقوق کے سلسلہ میں جو ضابطے مرتب فرمائے ہیں ان میں سے اکثر قابل قبول ہیں۔

جن قواعد سے راقم السطور کو اتفاق ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) وہ حقوق جن کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے اصالۃً نہیں ان کا معاوضہ کسی طرح درست نہیں، نہ تو بیع ہی کے طور پر نہ ہی صلح کے طور پر جیسے حق شفعہ، حق القسم للمرأۃ۔

(۲) وہ حقوق جو فی الحال حاصل نہیں ہیں، مستقبل میں ان کے حصول کا امکان ہے۔ ان کا معاوضہ بیع یا صلح دونوں میں سے کسی طرح درست نہیں ہے۔ جیسے حق وراثت مورث کی زندگی میں۔

(۳) وہ حقوق جو اصالۃً حاصل ہیں لیکن منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کا بدل بھی بیع کی شکل میں لینا جائز نہیں۔ البتہ صلح اور تنازل کے طور پر لے سکتے ہیں جیسے حق قصاص/حق تمتع الزوج (یجوز الصلح علیہ بالخلع والطلاق علی مال)۔

(۴) وہ دائمی منافع جن کا تعلق مادی اشیاء سے ہو جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسییل، حق شرب جنہیں فقہائے احناف حقوق مجردہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کی بیع امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور مالکی مذہب کی بعض جزئیات سے جواز کا پتہ چلتا ہے۔ احناف کے مابین اختلاف ہے۔ متاخرین احناف کے نزدیک وہ حقوق جو اعیان ثابتہ سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع جائز ہے اور وہ مال کے حکم میں ہیں۔ متاخرین کے نزدیک یہی قول مفتیٰ بہ اور پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ایسے حقوق کی بیع اس انداز پر ہو کہ اس میں کوئی

دھوکہ اور جہالت نہ رہے البتہ بیع تعلی جائز نہیں کیونکہ اس کا تعلق کسی عین ثابت سے نہیں ہے لیکن اس حق سے صلح کے طور پر بدلہ لینا جائز ہے۔

فرم کے نام اور ٹریڈ مارک کی بیع

فرم اور ٹریڈ مارک اولاً تو مال نہیں صرف ایک حق ہیں اس لئے بھی ان کی بیع میں رکاوٹ ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کی بیع میں دھوکہ اور خیانت کا دروازہ کھولنا ہے۔ بہت ساری کمپنیاں اپنی مصنوعات کے لئے مشہور اور معتمد ہیں۔ اگر ان کا نام اور ٹریڈ مارک بکنے لگے تو دوسرے بہت سے جعل ساز لوگ غلط مال تیار کرا کر دھوکہ اور جعل سازی کا بازار گرم کریں گے ___ عوام الناس اونچے مال کا پیسہ دیں گے اور معمولی سامان حاصل کریں گے۔ علماء کی طرف سے جواز کا فتوی ملنا تجارت میں خیانت اور دھوکہ کے عموم کا سبب ہوگا البتہ بعض صورتوں میں فرم اور ٹریڈ مارک کا بدل نزول عن الحق کے طور پر لینا درست ہوگا۔ مثلاً دو شریکوں میں سے ایک مشترکہ کاروبار سے الگ ہونا چاہتا ہے۔ فرم اور ٹریڈ مارک کافی مشہور ہو چکے ہیں اسی فرم کے نام سے کاروبار کرنے والا آدمی اب تک کی ساری گڈول سے فائدہ اٹھائے گا۔ ایسی صورت میں دوسرا شریک اپنی دستبرداری کی وجہ سے اس کا کچھ معاوضہ لے کر اپنے حق سے الگ ہو سکتا ہے۔

یا اسی طرح سے کوئی شخص فرم کے رجسٹریشن کے بعد کاروبار نہیں کرنا چاہتا۔ فرم کے رجسٹریشن کے لئے اس نے کافی رقم خرچ کی، بڑی محنت و مشقت کے بعد اپنے مقصد میں کامیابی ملی۔ اب اگر وہ اُسے یوں ہی بے کار چھوڑ دے تو ایک مفید چیز یوں ہی ضائع ہو جائے گی۔۔ اور اگر اپنا یہ حق دوسرے کو منتقل کر دے تو یہ اس کا اپنا روپیہ اور محنت ضائع ہونے سے بچ جائیں گے۔ اور دوسرے کو بھی اس کا کچھ نہ کچھ فائدہ حاصل ہوگا لیکن دوسرے کو منتقل کرنے کی سب سے بنیادی شرط یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کا دھوکہ یا خیانت نہ ہو۔

ہماری سمجھ سے ان دونوں چیزوں کو مال کا حکم دے کر خرید و فروخت کی کھلی چھوٹ

دینا کسی طرح مناسب نہیں۔ البتہ ایک حق مان کر بعض صورتوں میں تنازل عن الحق درست ہے۔

حق اسبقیت

اس کا معاوضہ تنازل عن الحق کے طور پر لینا درست ہے کیونکہ یہ بھی ایک حق ہے با قاعدہ مال نہیں۔ البتہ اس حق کو بالکل تسلیم نہ کرنا ایک حقیقت کا انکار ہے۔ نئی ایجاد، نئے فارمولے، نئی دوا اور نئی کتابوں سے تجار تو لاکھوں روپئے کمائیں اور اصل موجد اور مبتکر بالکل محروم رہ جائے یہ بڑی ناانصافی کی بات ہے، موجد اور مبتکر کو اس کی محنت کا معاوضہ ضرور ملنا چاہئے اور ان چیزوں کے ذریعہ حاصل کی جانے والی آمدنی میں اس کا حصہ بھی ہونا چاہئے لیکن میری ناقص رائے میں اس معاوضہ کو بیع کا نام دینے کے بجائے تنازل عن الحق کا نام دینا زیادہ مناسب ہوگا گویا کہ اپنی ایجاد اور تصنیف کو قابل فروخت بنا کر بیچنے کا حق اسی کو تھا لیکن اپنی مجبوری کی وجہ سے یہ شخص ایسا نہ کر سکا اور اپنا حق دوسرے کو دے دیا لہٰذا وہ اپنے حق کا معاوضہ شرعًا اخلاقًا قانونًا ہر طرح لینے کا حقدار ہے۔

هذا عندي والله أعلم بالصواب

بندہ بھی اس تحریر سے اتفاق کرتا ہے۔

مولانا ابوالقاسم نعمانی
مدرسہ اسلامیہ ریوڑی تالاب۔ بنارس

مرابحہ

از ــــــــــــــــــــــــــ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

مرابحہ کی سادہ شکل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید یا لاگت کو بتا کر یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسے اس لاگت پر متعین فیصد منافع مطلوب ہے۔ اور خریدار اسے منظور کرتا ہے، مرابحہ اپنی سادہ صورت میں جائز ہے اور اس کی بنیاد امانت پر ہے یعنی بائع کو ہر قیمت پر صحیح لاگت بتانی چاہیئے۔ بعض خاص قسم کے اخراجات یعنی نقل وحمل TRANSPORTATION کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے مثلاً دس ہزار روپے کا اصل مال ہے اور سو روپے اس کے لانے پر خرچ پڑے ہیں تو اصل قیمت دس ہزار اور لاگت دس ہزار ایک سو قرار پاتی ہے ایسی صورت میں قیمت میں جوڑے جانے والے ان زائد اخراجات کو قیمت کا جزء بنا کر ذکر نہیں کیا جانا چاہیئے یعنی بائع کو یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ اس مال کی قیمت دس ہزار ایک سو روپے ہے بلکہ کہنا یہ چاہیئے کہ اس مال کی خرید پر لاگت دس ہزار ایک سو روپے آئی ہے۔

مرابحہ سے متعلق ضروری تفصیلی احکام کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھی جانی چاہیئے کہ عام طور پر تھوک خریداری یا کسی ہول سیلر Whole Seller سے مسلسل معاملہ رکھنے کی صورت میں DISCOUNT یا Concession یا Commission وغیرہ کے نام سے اصل قیمت میں کچھ کمی کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر دس ہزار روپئے کسی شئے کی قیمت ہے اور اس میں دس فیصد کمیشن ملتا ہے تو کل نو ہزار روپئے ادا کرنے پڑتے ہیں اس صورت میں جو شخص بیع مرابحہ کر رہا ہے اسے مال کی قیمت جس پر وہ منافع لے رہا ہے، دس ہزار نہیں بلکہ نو ہزار بتانی چاہیئے، عقد مرابحہ میں قیمت کے بیان کے سلسلہ میں جس امانت داری کی رعایت رکھی گئی ہے اس کا یہی تقاضا ہے۔

عقد مرابحہ کو آج اسلامی بینکنگ میں جس طرح استعمال کیا جا رہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔ ادھار کی بھی دو صورتیں ہیں، یکمشت ادائے گی، یا بالاقساط ادائے گی، بہر دو صورت فروخت کرنے والا آج کے نرخ کے مقابلہ میں قیمت زیادہ رکھتا ہے، اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدت ادائے گی کی کمی اور زیادتی کے مطابق مقرر منافع میں بھی کمی اور زیادتی کی جاتی ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بائع اس ادھار بیع میں تأجیل (مہلت دینے) کی قیمت وصول کر رہا ہے۔

اس ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی شئے کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنا جائز ہے یا نہیں ؟ اور کیا یہ ایک قسم کا استحصال اور اس شخص کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا نہیں ہے جو ضروری مطلوبہ سامان نقد نہیں خرید سکتا اس لئے اسے ادھار خریدنا پڑ رہا ہے اور آج کے نرخ کے مقابلے میں اسے اس شئے کی زائد قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے۔

واضح رہے کہ ہو سکتا ہے کہ بائع کی قیمت خرید مزید کمیشن اور ڈسکاؤنٹ (Discount) ملنے کی وجہ سے عام بازار کے نرخ سے کم ہو اور مطلوبہ منافع جڑنے کے بعد اتنی قیمت بنتی ہو جو آج کے بازار میں اس شئے کی ہے، یا معمولی مقدار میں زائد اور کم ہو اور کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ منافع کی مقدار اتنی زائد رکھی جائے کہ آج وہ شئی بازار میں جس نرخ پر دستیاب ہے اس سے غیر معمولی حد تک زائد رقم خریدار کو ادا کرنی پڑے۔

مزید برآں اس ذیل میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (Value) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی۔ پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ بیع کی صورت میں کر رہا ہے اس لئے اسے جائز ہونا چاہئیے۔

مرابحہ کے ذیل میں ہی ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عام طور پر یہ مالیاتی ادارے اپنی کوئی دکان یا گودام نہیں رکھتے جس میں مطلوبہ سامان موجود ہو بلکہ جب کوئی ضرورت مند ان کے پاس آتا ہے تو وہ اس کے ساتھ لاگت اور منافع کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس ضرورت کے سامان کی خریداری بازار سے کرتے ہیں، اور پھر اس شخص کو وہ سامان حوالہ کرتے

ہیں، تو کیا یہ اُس شئی کی بیع نہیں ہے جو بائع کی ملک میں موجود نہیں ہے؟ بیع مالا یملک (اس شئی کو بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو) ممنوع ہے، اس ذیل میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جس وقت ایک ضرورت مند نے آکر ادارہ میں اپنی ضرورت کا اظہار کیا اور معاملات سے متعلق ضروری شرائط طے پائیں یہ محض بیع کا معاہدہ ہے یا بیع ہے؟ اگر اسے معاہدہ تسلیم کیا جائے تو بیع اس وقت قطعی ہوگی جبکہ شئی خرید کر ادارہ اسے حوالہ کرے گا. لیکن اس میں ایک سوال ضرور پیدا ہوگا کہ یہ بیع نہیں وعدۂ بیع ہے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قانونی طور پر لازم ہوگا یا نہیں؟

اس ذیل میں تیسری اہم بات یہ بھی ہے کہ ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان مطلوبہ شئے کی خریداری اس کی لاگت اور اس پر مطلوبہ منافع طے ہوجانے کے بعد اگر ادارہ اسی شخص کو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بازار بھیج دے اور وہ شخص اپنی مطلوبہ شئے بازار سے اس مالیاتی ادارہ سے ملنے والے روپے ادا کرکے خرید لے اور پھر وہ رقم مع زائد منافع بالاقساط ادا کرتا رہے تو آیا یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ بعض لوگوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ شخص دو حیثیت رکھتا ہے جب وہ بازار سے خریدتا ہے تو وہ اس مالیاتی ادارہ کا وکیل بالشراء (Purchasing Agent) ہوگا، اور پھر وہ اس شئے پر مالکانہ حیثیت سے قبضہ کرتا ہے تو وہ مالیاتی ادارہ کے سامنے خریدار ہوتا ہے یعنی اس کا اولین قبضہ قبضۂ وکالت ہے، اور دوسرا قبضہ قبضۂ مشتری بنے قابل غور بات یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہوگی یا نہیں؟ -

عقدِ مرابحہ

(از) ــــــــــــــــــ مولانا محمد برھان الدین سنبھلی دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

مرابحہ کی تعریف یہ ہوسکتی ہے کہ "مشتری اوّل کسی چیز کو مشتری ثانی کے ہاتھ اصل قیمت پر متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ فروخت کرے"، (ہدایہ میں مرابحہ کی تعریف یہ کی گئی ہے: نقل ما ملکہ بالعقد الأول بالثمن الأول مع زیادۃ ربح) بشرطیکہ مشتری اول نے وہ چیز کسی مثلی چیز کے عوض حاصل کی ہو، البتہ اضافی چیز (نفع) کا مثلی ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ کوئی متعین ایسی چیز بھی ہوسکتی ہے جو 'مثلی' نہ ہو بلکہ 'قیمی' ہو، جیساکہ "الدر المختار" میں ہے: "وشرطہما (أی المرابحۃ والتولیۃ) کون العوض مثلیا.... وکون الربح شیئا معلوما ولو قیمیا مشارا إلیہ کہذا الثوب حتی لو باعہ بربح دہ یازدہ أی العشرۃ بأحد عشر لم یجز (الدر المختار مع رد المحتار ص ۱۵۳-۱۵۳ ج ۴) اس تعریف وتفصیل سے معلوم ہوا کہ 'سوالنامہ' میں بیان کردہ شکل سے مرابحہ کی جو تعریف نکلتی ہے وہ محل نظر ہے، خاص طور سے اس کا یہ جزو "کہ اسے متعین فیصد منافع مطلوب ہے" کیونکہ اس عبارت کا بظاہر متبادر مفہوم وہی ہوتا ہے جسے درمختار میں "دہ یازدہ" کہا گیا ہے، اور اس کا حکم عدم جواز (جہالت کی وجہ سے) بتایا گیا ہے، اگر 'سوالنامہ' کی اس عبارت کا کوئی صحیح محمل ایسا نکل بھی آتا ہو جس میں 'ربح' کی جہالت رفع ہوجائے (جیساکہ علامہ شامی نے بعض شکلوں کا ذکر کرکے ان کا جواز بتایا ہے) تو اس صورت میں اگرچہ ایسا عقد مرابحہ صحیح ہوجائے گا مگر یہ تعریف جامع تب بھی نہ ہوگی، (اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایسی تعریف اختیار کی جائے جو جامع ومانع ہو)

البتہ سوالنامہ میں یہ جو ہدایتیں اور صراحتیں کی گئی ہیں صحیح اور برمحل ہیں کہ اگر مشتری اول کیلئے بائع اول نے قیمت میں کمی کردی (خواہ وہ کمی 'کمیشن' کے نام سے ہو یا کسی اور نام سے)

توضروری ہوگا کہ مشتری ثانی سے بھی اتنی قیمت کم وصول کی جائے، نیز مشتری اوّل کو کسی چیز کے خریدنے کے بعد اور مشتری ثانی تک پہنچنے کے درمیان ایسے مزید ضروری اخراجات برداشت کرنے پڑے ہوں کہ جو تاجروں میں معروف ہوں تو وہ بھی قیمت میں شامل کئے جا سکتے ہیں، لیکن ایسی صورت میں مشتری اول یہ نہ کہے کہ میں نے یہ چیز اتنے .... میں خریدی ہے بلکہ یہ کہے کہ مجھے اتنے .... میں پڑی ہے (یا اس جیسی کوئی اور تعبیر اختیار کرے جس سے جھوٹ کا احتمال رفع ہوجائے)۔

سوالنامہ میں کہا گیا ہے کہ "عقد مرابحہ آجکل اسلامی بنکنگ میں جس طرح استعمال کیا جارہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عام طور پر مرابحہ نقد خرید وفروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے"۔ اس عبارت کے کئی مفہوم نکل سکتے ہیں، ایک یہ کہ مشتری اوّل (جوکہ بنک ہوتا ہے وہ) مشتری ثانی سے یہ طے کرے. یا اس کے بارے میں صرف یہ اندازہ کرے. کہ وہ (مشتری ثانی) قیمت بعد میں . مثلاً ایک سال بعد. دے گا تو وہ بنک بائع اوّل سے ادھار مال خرید کر مشتری ثانی کے ہاتھ اسی قیمت پر . مع متعین نفع کے اضافہ کے . فروخت کرتا ہے ، دوسرا یہ ہوسکتا ہے کہ بنک بائع اوّل سے تو نقد قیمت دے کر خرید لیتا ہے البتہ بائع ثانی کے ہاتھ ادھار فروخت کرتا ہے ، دوسری صورت (کہ بنک نے بائع سے نقد خریدا لیکن بائع ثانی کے ہاتھ ادھار فروخت کیا) میں اگر بنک نے وہی قیمت . متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ . مشتری ثانی سے لی جو بائع کو نقد دی تھی تو یہ عقد مرابحہ صحیح ہوگا، پہلی صورت یعنی بنک نے بائع اوّل کو قیمت نقد دینے کے بجائے اس سے ادھار پر معاملہ کیا تو اس شکل میں مرابحہ کا جواز اس وقت ہوگا جبکہ مشتری اول (بنک) مشتری ثانی کو صاف طور پر مطلع کردے کہ میں نے فلاں. . . . چیز (جس میں عقد مرابحہ ہورہا ہے) ادھار خریدی ہے، پھر اگر مشتری ثانی اس پر راضی ہوگا تو عقد صحیح ہوجائے گا ورنہ نہیں، جیسا کہ شامی میں ہے صـ ۱۵۳ ج ۴ : من اشتری شیئاً بثمن نسیئۃ لایجوز له ان یرابح علیه . . . . . بأن الثمن مقابل بشیئین ای بالمبیع وبالأجل فلم یصدق فی احدهما انه بثمن سابق . . . . ولجوازها اذا بین انه اشتراه نسیئۃ" اور درمختار میں ہے" اشتراه بألف نسیئۃ وباع بربح مأة ملا بیان خیرالمشتری (درمع رد صـ ۱۵۸ ج ۴) علامہ شامی کی اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ ادھار خریدنے میں (جبکہ قیمت کا دیا جانا ادھار ہو) قیمت کا زیادہ ہونا ایک فطری سی بات ہے جس کی ہر صورت شرعاً ممنوع نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں اس

فطری بات کو شریعت نے جائز رکھا ہے، چنانچہ اسی موقعہ پر صاحب ہدایہ (جو فقیہانہ عبارت نگاری میں ضرب المثل ہیں) نے حسب ذیل جزئیہ "من اشتری غلاماً بألف درهم نسيئة فباعه بربح مأة ولم يبين فعلم المشتري فان شاء رده وإن شاء قبل۔ کے تحت لکھا ہے: لأن للأجل شبها بالمبيع الا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل (ہدایہ آخرین ج۳ ص۵۸) اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ سوالنامہ میں جس شبہ (استحصال کا شبہ، ادھار کی حالت میں قیمت زیادہ رکھنے پر) کی وجہ سے اس شکل کے عدم جواز کا احتمال ظاہر کیا گیا ہے وہ شبہ یہاں شرعاً معتبر نہ ہوگا اور محض اس شبہ کی بنیاد پر یہ معاملہ ناجائز نہیں قرار دیا جائے گا، اس کے علاوہ بھی کتب فقہ و فتاوی میں ایسے جزئیات ملتے ہیں جن میں ادھار میں قیمت زیادہ رکھنے کے باوجود معاملہ جائز قرار دیا گیا، مثلاً ہندوستان کے ممتاز ترین فقیہ و مفتی حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ (سابق صدر مفتی دار العلوم دیوبند) سے جب یہ سوال کیا گیا کہ: "قرض میں زیادہ قیمت کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہ؟" تو مفتی صاحب موصوف نے جواب دیا کہ: قرض میں زیادہ قیمت کو فروخت کرنا درست ہے" اور اس حکم کے لئے مفتی صاحب موصوف نے استدلال، ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے ہی کیا ہے (یعنی لا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل" سے دیکھئے فتاوی دار العلوم، شائع کردہ کتب خانہ امدادیہ ج۷، ۸ ص۱۰۰) ایسے ہی متعدد فتاوی حضرت حکیم الامت تھانویؒ کے بھی ملتے ہیں، مثلاً ایک سائل نے سوال کیا کہ: ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپے میں فروخت کرتا ہے اور ادھار سترہ آنہ (ایک روپے سے ایک آنہ زائد) کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس پر حضرت تھانویؒ نے جواب دیا: اس کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ وقت بیع کے ثمن کی تعیین نہیں کی، بلکہ مشتری سے تردید کے ساتھ کہا کہ اس کی قیمت اگر اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا تو یہ بوجہ جہالت ثمن کے جائز نہیں (اور اس کے لئے عالمگیری سے یہ حوالہ پیش کیا ہے: رجل باع على أنه بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا أو إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا لم يجز") دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار، اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھہرائی اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے، یہ جائز ہے (امداد الفتاوی ج۳ ص۔۔ مطبوعہ کراچی ادارہ اشرف العلوم) حضرت تھانوی کے اس فتوی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر زیادتی ممنوع نہیں ہے اور شرعاً جو زیادتی (اضافہ) ممنوع نہ ہو اس پر استحصال کا لفظ حقیقی معنی میں صادق ہی نہیں آتا، یوں فیشن کے طور پر تو آج کل یہ لفظ ("استحصال") بے موقعہ بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ

ہر وہ معاملہ جس پر عوام (غیر فقیہ) 'استحصال' کا لفظ استعمال کرنے لگیں شرعاً ممنوع نہیں ہو جائے گا اس تفصیل سے خاص طور سے حضرت تھانوی کے فتویٰ سے۔ اس سوال کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ: کسی شئی کو نقد بیچنے کی قیمت علاحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علاحدہ رکھنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ وہ یہ کہ اگر کوئی شق عند المعاملہ متعین کر دی جائے تو جائز ہے، عدم تعیین کی شکل میں جہالت ثمن کی وجہ سے۔ معاملہ جائز نہ ہوگا اس بارے میں فتاویٰ دارالعلوم میں ایک بہت مفصل فتویٰ حضرت مفتی محمد شفیعؒ کا ایسا بھی ملتا ہے جس میں بہت سے شبہات کے جوابات بھی دئے گئے ہیں (دیکھئے ص ۱۹۰-۱۴ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، کتب خانہ امدادیہ۔ دیوبند)

سوالنامہ میں مذکور، عبارت کا ایک مفہوم یہ بھی نکل سکتا ہے کہ بنک (مشتری اول) نے بائع اوّل سے کوئی چیز نقد رقم دیکر خریدی مگر اس چیز کے (مبیع کے) وصول کرنے کی مدت (مثلاً) ایک سال بعد مقرر کی اور پھر مشتری ثانی کے ہاتھ ایک سال کے بعد متعین نفع کے ساتھ اسی نوع کی چیز نقد فروخت کرنے کا معاملہ کیا۔ تو اس میں پہلی بیع (مشتری اوّل کے ہاتھ بیع) بیع سلم ہے اس لئے اس عقد کے جواز میں ان تمام شرطوں کا لحاظ ضروری ہوگا جو بیع سلم کے لئے لازم ہیں، اس کی صحت کے بعد ہی دوسرا عقد صحیح ہو سکتا ہے، اس لئے کہ اگر پہلا عقد صحیح نہیں ہوا تو اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی چیز پر تصرف ہی شرعاً جائز نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع و شراء (مرابحۃ یا بغیر مرابحہ) جائز نہیں (شامی ص ۲۰۹ ج ۴)

سوالنامہ کی زیر بحث عبارت میں ایک احتمال، اوپر کی صورت کے عکس کا بھی ہے، مگر وہ نتیجۃً شروع میں بیان کردہ شکلوں میں سے ایک میں داخل ہے اس لئے اس کا حکم الگ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

سوالنامہ میں مذکور عبارت کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ادھار اور نقد معاملہ میں قیمت کا تو فرق نہ ہو بلکہ ربح کی مقدار کا فرق ہو، یعنی اسلامی بینک عقد مرابحہ اس طرح کرتا ہے کہ نقد لینے والے مشتری (ثانی) سے قیمت تو وہی لینا طے کرتا ہے جو ادھار لینے والے سے، البتہ نقد لینے والے سے اپنا ربح کم لیتا ہے اور ادھار والے سے زیادہ، ان صورتوں کا حکم بھی مذکورہ بالا تفصیل سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ جہالت کی شکل میں معاملہ ناجائز ہوگا اور تعیین کی شکل میں جائز ہوگا خواہ بالاقساط قیمت ادا کی جائے یا ادھار، یکمشت ادا کی جائے بالاقساط ادا کرنے کی صورت میں جہالت رفع ہونے کی شکل یہ ہو گی کہ قسطوں کی، مقدار،

تعداد اور ادائے گی کا وقفہ طے ہو جائے، اب یہ طے شدہ رقم خواہ بازار کی قیمت کے مساوی ہو یا کم و بیش (نقد و ادھار دونوں شکلوں میں) معاملہ بہرصورت صحیح ہو جائے گا، ادھار قیمت میں اضافہ کی یہ توجیہ کہ مثلاً دو سال بعد۔ روپے کی مالیت VALUE کم ہو کر اتنی ہو جائے گی کہ وہ معاملہ کرنے کے زمانہ کے برابر بن جائے گی، اس توجیہ کی عقد کی صحت کے لئے ضرورت نہیں، اور نہ یہ توجیہ صحیح ہے بلکہ مضر ہے کیونکہ اس طرزِ فکر سے اضافہ و کمی کی گنجائش دینے سے تو باب ربٰو کھل جائے گا۔ جو پھر بند کئے بند نہ ہو گا، قیمت میں اگر اثمان کا (درہم و دینار، یا اس کے قائم مقام، رائج سکوں کا) یا مثلی شئی کا دینا طے ہوا ہے تو مدتِ ادا کے لحاظ سے اس طے شدہ مقدار میں۔ وصولیابی کے وقت، کمی بیشی ربٰو ہو گی۔

جو چیز بائع کی ملکیت میں موجود نہیں ہے اس پر عقد مرابحہ کرنا بھی صحیح ہے بشرطیکہ بائع ثانی (مشتری اول) کی طرف سے یہ وضاحت۔ صراحتہً یا دلالتہً یا عرفاً۔ کر دی جائے کہ وہ شئی مطلوب دوسرے سے خرید کر مشتری ثانی کے ہاتھ۔ متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ۔ فروخت کر رہا ہے تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔ اس بارے میں متعدد فتاویٰ اپنے اکابر کے ملتے ہیں، مثلاً حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ایک سائل کے اس سوال پر کہ "موجودہ وقت تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ ہو رہا ہے کہ لوگ اپنے کو تاجر تبلاتے ہیں اور کسی چیز کی تجارت بھی کر لیتے ہیں لیکن باقاعدہ دوکان وغیرہ نہیں رکھتے جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس پر اپنا نفع قائم کر کے خریدار کو بھیج دیتے ہیں "کیا یہ منافع جائز ہے؟ اس سوال کا جواب مفتی صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں: "اگر اس میں دھوکا نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں بازار کا یہی نرخ ہے تو یہ منافع جائز ہے" (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ص ۸۱ ج ۱) حضرت تھانویؒ کے بھی بعض فتاویٰ سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مشتری ثانی کو دھوکہ میں نہ رکھا جائے بلکہ پوری بات بتا دی جائے تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا (دیکھئے امداد الفتاویٰ ص ۳۳ ج ۳ و ص ۹۰ ج ۲) البتہ ایسا معاملہ اس وقت قطعی ہو گا جبکہ مشتری ثانی اسے قبول کرے، جس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ فی الوقت یہ وعدۂ بیع ہے نہ کہ عقد بیع (چنانچہ حضرت تھانویؒ کے محولہ بالا دونوں فتووں میں اس کی صراحت موجود ہے) رہا یہ شبہ کہ اس عقد پر "بیع مالیس عندک" کا گمان ہوتا ہے لہذا صحیح نہ ہونا چاہیے، لیکن بیع سلم اور بیع فضولی وغیرہ کے جواز سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیع مالیس عندک" کی ہر شکل ممنوع نہیں ہے، علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ حدیث کا محمل "بیع ما سیملکہ قبل ملکہ" ہے یعنی جس چیز کے اپنے ملک میں آ

آنے کی توقع ہو (مثلاً وراثت میں کسی چیز کے ملنے کی توقع پر کوئی چیز فروخت کر دی جائے) اس چیز کی بیع محض توقع کی بنیاد پر کر دی جائے اس قسم کی بیع کی حدیث میں ممانعت آئی ہے، پھر مسئولہ بالا صورت میں تو حقیقی بیع۔ حکماً۔ نہیں ہو رہی ہے بلکہ وعدۂ بیع ہے، جس کا پورا کرنا قانوناً فی الوقت ضروری نہیں البتہ مبیع پر قبضہ کر لینے یا مشتری اول کے خرید لینے کے بعد مشتری ثانی کے معاملہ کو منظور کر لینے سے عقد لازم ہو گا۔

سوالنامہ کے آخر میں ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان جس قسم کے معاملہ کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔ اس کی صحت کی بھی گنجائش ہے لیکن ضرورت مند جس وقت بازار سے چیز خریدیگا اس وقت وہ صرف ادارہ کا وکیل ہو گا، لہٰذا اس کی خریدی ہوئی چیز ادارہ کی ملکیت میں آئے گی، (نہ کہ اس ضرورت مند کی ملکیت میں) البتہ بعد میں ادارہ وہ چیز۔ حسب قرارداد۔ ضرورت مند کو اگر دیدیتا ہے تو پھر وہ اس ضرورت مند کی ملکیت میں آجائے گی، یعنی محض خرید لینے سے اس کی ملکیت میں نہیں آجائیگی بلکہ بعد میں ادارہ کی اجازت سے جب اس پر قبضہ کرے گا تب اس کی ملکیت میں آجائے گی، امداد الفتاویٰ جلد ۳ صفحہ <u>۹۸-۹۷</u> میں مذکور اسی طرح کے ایک سوال اور حضرت تھانوی کے جواب سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، اور قواعد کا بھی تقاضا یہی معلوم ہوتا ہے۔ "واللہ اعلم"

مرابحہ

سوالات کے جوابات

از ———————— شمس پیرزادہ، بمبئی

(۱)

کیا کمیشن کو ظاہر کرنا ضروری ہے

بیع مرابحہ کرنے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ قیمتِ خرید کو ظاہر کر دے۔ اب اگر اسے تھوک خریداری یا مستقل خریداری کی وجہ سے کمیشن یا ڈسکاونٹ مل رہا ہے اور وہ معاملہ طے کرتے وقت ہی یہ بتا دیتا ہے کہ اس پر جو بھی کمیشن یا کنسیشن یا ڈسکاونٹ ملے گا اس کا حقدار بائع ہوگا تو یہ صورت جائز ہوگی۔

(۲)

کیا اُدھار کی صورت میں قیمت میں اضافہ جائز ہے ؟

یہ ایک اہم اور بنیادی سوال ہے جس کا تعلق نہ صرف مرابحہ سے ہے بلکہ بیع کی اس صورت سے بھی ہے جس میں نقد اور ادھار کی قیمتیں الگ الگ متعین کی جاتی ہیں۔

ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کو عام طور سے فقہاء اور علماء جائز قرار دیتے ہیں:

امام ترمذی حدیث نهى رسول الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة کے ذیل میں لکھتے ہیں :

وقد فسر بعض اهل العلم قالوا : بيعتين فى بيعة ان يقول ، ابيعك هذا الثوب بنقد بعشرة و بنسيئة بعشرين فلا يفارقه على احد البيعين ، فاذا فارقه على احدهما فلا بأس اذا كانت العقدة على واحد منها . (الترمذى باب ماجاء فى النهى عن بيعتين فى بيعة) .

فقہ السنہ میں ہے :

واذكان الثمن مؤجلا وزاد البائع فيه من اجل التأجيل جاز لان للاجل حصة من الثمن - والى هذا ذهب الاحناف والشافعية وزيد بن على والمؤيد بالله وجمهور الفقهاء لعموم الادلة القاضية بجوازه ورجحه الشوكانى . (فقه السنة — السيد سابق ج ۳، ص ۷۳) .

دوسرا قول عدم جواز کا ہے :

يحرم بيع الشئ باكثر من سعر يومه لاجل النساء وقد ذهب الى ذلك زين العابدين على بن الحسين والناصر والمنصور بالله والامام يحيى - (تحفة الاحوذى ج ٤، ص ٤٢٩) (من باع بيعتين فى بيعة فله اوكسهما او الربا) قال الشافعى : له تاويلان احدهما ان يقول بعتك بالفين نسيئة وبالف نقدا فايهما شئت اخذت به، وهذا بيع فاسد لانه ايهام وتعليق والثانى ان يقول بعتك عبدى ان تبيعنى فرسك انتهى - وعلة النهى على الاول استقرار الثمن ولزوم الربا عند من يمنع بيع الشئ باكثر من سعر يومه لاجل النساء .

(سبل السلام ج ۳، ص ۱۶) .

موجودہ زمانہ میں ادھار بیع کا رواج عام ہوگیا ہے اور اس میں نقد کے مقابلہ میں قیمت زیادہ رکھی جاتی ہے ۔ جو چیزیں قسطوں میں ادائیگی کی شرط پر فروخت کی جاتی ہیں ان کی قیمتیں بھی نقد کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہیں ۔ اس لیے جس شدت کے ساتھ یہ مسئلہ اس زمانہ میں ابھر کر آیا ہے وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس پر دلائل کی روشنی میں اور ربا کی حرمت کے مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے از سرِ نو غور کیا جائے اور کسی فقہی جزیہ پر ایک بڑے کلیہ کی بنیاد نہ رکھی جائے ۔

ادھار کی بنیاد پر قیمت بڑھانے کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ جو رقم مشتری کے ذمہ دَین ہے اس پر فائدہ حاصل کیا جائے ۔ اور یہ سود نہیں تو اور کیا ہے ؟ اسلام میں شرعی احکام کی تعمیل صحیح اسپرٹ میں اور حسن و خوبی کے ساتھ مطلوب ہے اور اس کے لیے بصیرت ضروری ہے ۔ فقہ کو ایک فن بنا کر خالص فنی بحثیں کرنا اور جس طرح ایک وکیل قانونی موشگافیاں کر کے قانونی جواز کی صورتیں پیدا کرتا ہے اسی طرح موشگافیاں یا حیلے

کر کے شریعت کے ایک حرام کو حلال یا ناجائز کو جائز قرار دینا صحیح نہ ہوگا بلکہ سخت گناہ کا موجب ہوگا اس لیے ہماری نظر الفاظ و اشکال سے زیادہ مقاصد و معانی پر ہونی چاہیے۔

علماء اور فقہاء نے کئی ایسی صورتوں کا ذکر کیا ہے جن پر بظاہر سود کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے سودی معاملات ہی ہوتے ہیں یا سود ہی پر منتج ہوتے ہیں. لہذا کوئی وجہ نہیں کہ زائد قیمت پر ادھار فروخت کو اسی طرح کا معاملہ نہ قرار دیا جائے۔ علماء وفقہاء نے جن صورتوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بعض درج ذیل ہیں :

(قوله فى بيع العينة) اختلف المشائخ فى تفسير العينة التى ورد النهى عنها۔ قال بعضهم تفسيرها ان ياتى الرجل المحتاج الى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض فى الاقراض طمعا فى فضل لا يناله بالقرض فيقول لا اقرضك ولكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثنى عشر درهما وقيمته فى السوق عشرة ليبيعه فى السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه كذلك فيحصل لرب الثوب درهمان وللمشترى قرض عشرة ...... وقال محمد هذا البيع فى قلبى كامثال الجبال ذميم اخترعه اكلة الربا۔ وقال عليه الصلاة والسلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم. (رد المحتار ج ٤، ص ٢٧٢)۔

علامہ ابن تیمیہ سے پوچھا گیا وسئل عن رجل عنده فرس شراه بمائة وثمانين درهما فطلبه منه انسان بثلاث مأة درهما الى مدة ثلاثة شهور فهل يحل ذلك ؟

آپ نے اس کے جواب میں فرمایا :

ان كان الذى يشتريه لينتفع به او يتجر به فلا بأس بيعه الى أجل لكن لا يربح عليه الا الربح المعتاد لا يزيد عليه لاجل ضرورته، واما ان كان محتاجا الى دراهم فاشتراه ليبيعه فى الحال ويأخذ ثمنه فهذا مكروه فى اظهر قول العلماء۔ (مجموع فتاوىٰ ابن تيمية ج ٢٩، ص ٥٠١)۔

اسی مجموع فتاویٰ میں مزید مثالیں اس طرح درج ہیں :

اذا اقرضه عشرة على ان يكترى منه حانوته باجرة اكثر من المثل لم يجز هذا باتفاق المسلمين بل لو قرر بينهما من غير شرط كان ذلك باطلا منهيا عنه

عند أكثر العلماء كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك. قال الترمذي حديث صحيح - فنهى صلى الله عليه وسلم ان يبيعه ويقرضه لانه يحابيه في البيع لاجل القرض فكيف اذا شارطه مع القرض ان يستأجر ويحابيه وليس عنده ؟ . (مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۳۰ ، ص ۱٦۲) -

دخلت أم ولد زيد بن ارقم على عائشة فقالت : ياام المؤمنين انى ابتعت من زيد بن ارقم غلاما الى العطاء بثمانمائة درهم نسيئة ثم ابتعته منه بستمائة نقدا ، فقالت لها عائشة بئس ماشريت وبئس مااشتريت - اخبرى زيدا انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب .

(مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۲۹ ، ص ٤۳۳) .

واما الثاني فمثل ان يمتنع ارباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس اليها الا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل فيجب ان يلتزموا بما الزمهم الله به .

(مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۲۸ ، ص ۷٦) .

وفي لفظ لا يحل بيع وسلف ولانه اشترط عقدا في عقد ففسد كبيعتين في بيعة ولانه اذا اشترط القرض زاد في الثمن لاجله فتصير الزيادة في الثمن عوضا عن القرض وربحا له وذلك ربا محرم ففسد كما لو صرح به .

(المغنى ج ٤ ، ص ۲٦۰) -

ان مثالوں سے واضح ہوا کہ کسی معاملہ کی حقیقت اس کو محض فقہی روپ دینے سے نہیں بدلتی اس لیے نقد کے مقابلہ میں ادھار کی قیمت زیادہ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ جو دَین ہے اور جو ایک مدّت کے بعد وصول ہونے والا ہے اس پر فائدہ حاصل کیا جائے۔ یہ صورت حقیقتاً ربا ہی کی ہوئی۔ اس کے باوجود اگر اس کو ربا کہنے میں تامل ہو تو اسے ریبہ کہنا ہی پڑے گا۔

(۳)

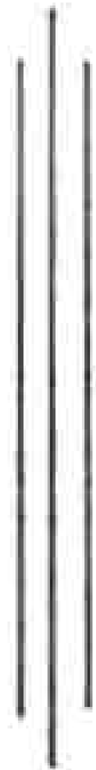
معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے پانا بیع کا معاہدہ ہے یا بیع ہے ؟

معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے ہو جانا عرف میں بیع نہیں بلکہ بیع کا معاہدہ ہے اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے بھی بیع نہیں ہے کیونکہ اس میں نہ مال سپرد کیا جاتا ہے اور نہ قیمت ادا کی جاتی ہے۔ اس معاہدہ کی پابندی لازم ہونی چاہیے ۔

(۴)

کیا مشتری کے لیے دو حیثیتیں اختیار کرنا جائز ہے ؟

کوئی مشتری جو کسی مالیاتی ادارہ سے کوئی چیز خریدنے کا معاہدہ کر چکا ہو اس مالیاتی ادارہ کا وکیل بن کر بازار سے وہ چیز اس ادارہ کے لیے نہیں خرید سکتا۔ کیونکہ یہ صورت شبہات اور نزاع پیدا کرنے کا سبب بن سکتی ہے اور جب مشتری اس چیز کو اس ادارہ سے اپنے لیے خریدنے کا معاہدہ کر چکا ہے اور پھر اس کا وکیل بھی بنتا ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ادارہ اور مشتری کے درمیان اصلاً بیع و شراء کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ادارہ کا کام محض مالیات FINANCE فراہم کرنا ہے اور مشتری کو اس پر سود ادا کرنا ہے۔ وکالت سود کے لیے محض حیلہ ہے۔



جوابات بابت مسئلہ متعلقہ بہ مرابحہ

از ـــــ مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی الجامعۃ العربیہ ہتورا باندہ (یوپی)

خلاصۂ جوابات

۱- نقد قیمت کے مقابلے میں ادھار قیمت بڑھا کر کسی سامان کا بیچنا جائز ہے۔

۲- بینک یا ادارہ کے پاس غیر موجود سامان کی فروخت کا ان کی طرف سے مقابلہ ممنوع صورت کے تحت داخل ہے۔ اس لئے ادارہ اور ضرورت مند کے درمیان ہونے والا اسی قسم کا معاملہ ایک قسم کا مواعدہ و معاہدہ ہی ہوگا۔ جس کا ایفاء دیانۃً تو لازم ہو سکتا ہے۔ قضاءً نہیں۔

۳- ایک قبضہ دو قبضوں کی کفایت کر سکتا ہے مگر جبکہ ضرورت مند جو کہ واقعۃً قابض ہے۔ اس کی حیثیت بائع و مشتری دونوں کی نہ ہو بلکہ محض وکیل بالقبض کی اور پھر خریدار کی۔

۴- مرابحہ کے انداز کی بعض دوسری معاملاتی شکلیں اختیار کی جا سکتی ہیں جو کہ بظاہر اشکالات سے خالی ہو ملاحظہ ہو۔ آئندہ آنے والی تفصیلات ملک دف

تفصیلی جوابات

س (۱): ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت زیادہ کرنیکا کیا حکم ہے؟

قیمت کے ادھار ہونے کی صورت میں نقد قیمت کے مقابلے میں قیمت کا زائد ہونا درست ہے، جیسا کہ سائل نے تصریح کی ہے، متعلقہ مسئولہ مسئلہ میں ادھار کی جانے والی زائد قیمت کا بازار کے عام نرخ سے زائد ہونا یا بہت زیادہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مساوی بھی ہو سکتی ہے اور کم بھی اور تھوڑی بہت زائد بھی۔ امام شوکانی کی تصریح کے مطابق چند حضرات کے علاوہ جمہور

جواز کے ہی قائل ہیں جیسا کہ صاحب اعلاء السنن اور صاحب الموقف الشرعیۃ الاسلامیہ دونوں نے ان سے نقل کیا ہے، اور امام شوکانی کا اس مسئلہ سے متعلق ایک مستقل رسالہ بھی ہے۔ اس کے عدم جواز کے سلسلے میں ایک حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے۔ مگر شوکانی نے بچند وجوہ اس استدلال کو مرجوح قرار دیا ہے[1]۔

ہمارے فقہاء میں سے صاحب ہدایہ، صاحب درمختار وغیرہ نے باب المرابحہ میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس کے تحت صاحب ہدایہ نے "الا یری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل" سے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسے تمام شراح ہدایہ اور شامی وغیرہ نے بدون نقد نقل و قبول کیا ہے[2]۔ جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہمارے عام فقہاء کے یہاں یہ جواز متعین ہے۔ اگرچہ مولانا تقی صاحب نے مسئلہ سود میں قاضی خان سے ایسی تصریح نقل کی ہے کہ جس سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے مگر جواز مسئلہ کی جو توجیہ و تنقیح کی جاتی ہے اور خود مولانا تقی صاحب نے بھی فرمائی ہے اس کے بعد جواز میں کوئی خفاء نہیں رہ جاتا احتیاط امر دیگر ہے۔

جہانتک سوال اس شبہ کا ہے کہ ادھار خریدنے والا مجبور ہی ہوتا ہے اور یہ اس کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے لہذا "ضرر و ضرار" کے تحت آکر ممنوع ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے اس خریدار کو بمقابلہ نقد کچھ زائد قیمت کا بار برداشت کرنا پڑ رہا ہے بیچنے والا بھی تو اس کی ضرورت کے پیچھے ایک قسم کا نقصان برداشت کر رہا ہے، اس لئے کہ نقد بیچکر کم از کم اصل پونجی ہی وہ وقتی طور پر حاصل کرکے اپنے سرمایہ کو دوبارہ کسی کام میں لگا سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جتنی مدت میں ادھار قیمت کو اصول کرے گا اتنی مدت میں کئی مرتبہ یہی سامان خرید کر و بیچکر کافی نفع کمالے۔

البتہ اس کی رعایت ضرور ہونی چاہئے کہ دونوں قیمتوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق نہ ہو کہ جسے "غبن فاحش" (کھلا ہوا نقصان) کی بنیاد پر ایک قسم کی زیادتی قرار دیا جائے۔

ایک شبہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ قیمت کی زیادتی، ادائگی میں مہلت اور مدت کی تاخیر کے مقابلے میں ہے اور یوں اصل قیمت تو اصل سامان کے بالمقابل اور زائد حصہ، بلا عوض اور بمقابلہ وقت و مدت ہے اور یہی "ربا" ہے کہ ربا و سود کے طور لیا جانے والا در اصل وقت کی بنیاد پر اور اسی کے

---

[1] اعلاء السنن ج ۱۴۔ ص ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ نیل الاوطار ج ۵۔ ص ۱۷۱۔ ۱۷۳

[2] ہدایہ مع الفتح والعنایہ والکفایہ ج ۶ ص ۱۳۳۰ رد المحتار ج ۴۔ ص ۱۵۹۔

بالمقابل لیا دیا جاتا ہے اور اسی کے حساب سے گھٹتا بڑھتا ہے۔ لیکن یہ اشکال وشبہ درست نہیں ہے اس لئے کہ یہاں یہ معاملہ نہیں ہے کہ اصل قیمت نو سو روپئے ہے، نقد ادا کرو نو سو دو اور ادھار کرو تو اس پر اتنا بڑھا دو، بلکہ یہ معاملہ اس بنیاد پر ہے کہ ایک آدمی کو حق ہے کہ اپنا سامان جتنی قیمت میں چاہے فروخت کرے، یہ آدمی اس کو ایک وقت میں دو حالتوں کے اعتبار سے الگ الگ دو قیمتیں رکھ کر بیچتا ہے، خریدنے والا جس حالت کو اختیار کرے اس کے مطابق قیمت ادا کرے۔ تو ایسا نہیں کہ اصل سامان کی ایک قیمت رکھ کر ادھار ہونے کی وجہ سے اس پر اضافہ کیا جارہا ہے" ربا وسود" میں تو یہ ہوتا ہے کہ ایک حصہ اصل واجب الاداء رقم کا اور ایک اس پر اضافہ شدہ رقم کا ہوتا ہے۔ اگر یہی معاملہ یوں ہو کہ اس سامان کی قیمت سو روپئے ہے اگر آپ ادھار قیمت ادا کرنا چاہیں تو اس حساب سے اتنا مزید ادا کرنا ہوگا یا اتنے دن پر اتنا اور اتنے پر اتنا، تو یہ بے شک" ربا" کہلائے گا مگر جب معاملہ یکشت دو حالتوں کے پیش نظر دو قیمتوں کا ہے تو یہ حکم نہیں لگے گا۔

نیز یہ کہ ربا کی اصل حقیقت" وقت کا عوض و بالمقابل ہونا" نہیں بلکہ جانبین سے باہم مالی لین دین کے معاملہ میں ایک طرف کے مال کی مقدار کا اس انداز میں دوسرے سے زائد ہونا کہ اس کے مقابلے دوسری طرف کا مال یا اس کا کوئی حصہ نہ پڑ رہا ہو۔ یعنی ربا اصلاً وہ زیادتی ہے کہ جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہ ہو اس لئے ربا صرف ادھار کے معاملات میں ہی نہیں ہوتا بلکہ نقد میں بھی ہوتا ہے کتب فقہ میں" ربا الفضل" معروف ہے اس کا مدار نقد پر ہی ہے، اور مسئولہ صورت میں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ جو قیمت طے کر کے لی جارہی ہے وہ پورے سامان کی ہے، ایک مال کی ایک مقدار، دوسرے کی اس سے زائد جیسے کہ اگر دو الگ الگ دنوں میں آدمی قیمت کو کم و بیش کر کے بیچے حالانکہ خریدا ایک ہی وقت میں ہو۔ اسی طرح ایک دوکان میں ایک قیمت اور دوسری میں اس سے زائد تیسری میں اور زائد ہو، حالانکہ سب نے ایک ہی جگہ سے اور ایک ہی وقت میں اس سامان کو حاصل کیا ہو۔ بلکہ ایک ہی آدمی یوں معاملہ کرے کہ آج لوگے تو کم اور کل لوگے تو اس سے زیادہ قیمت ہوگی اور قیمت کو متعین بھی کر دے تو یہ سب صورتیں درست ہیں اسی طرح یہ بھی[1]

---

[1] اعلاء السنن میں مولانا ظفر احمد صاحب نے اور مسئلہ سود میں مولانا تقی صاحب نے اسی انداز کی توجیہ کی ہے اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۲،۱۰۴،۱۰۵" مسئلہ سود" ص ۱۳۲،۱۳۴۔

"کرنسی کی ویلیو" کا مسئلہ گذشتہ سیمنار کے موضوع کے ضمن میں ابھی زیر بحث و زیر غور ہے اور لہٰذا ہر اس پہلو کو اس معاملہ میں اجاگر کرنا مفاسد کا باعث ہوگا۔

س (۲) : جو سامان بینک کے ذخیرہ میں موجود نہیں ہے کیا ضرورتمند سے اس کی فروخت کا معاملہ "بیع مالم یملك و بیع مالیس عند البائع" کے تحت داخل ہے؟

اگر بینک کے پاس مطلوبہ سامان موجود نہیں ہے اور وہ ضرورت مند و خریدار سے اس کی فروخت کا مکمل معاملہ کر لیتا ہے تو وہ اس صورت کے تحت ہی داخل ہے جو کہ از روئے نص منع ہے، اس صورت میں باہم ہونے والے معاملہ کو بیع کا معاملہ نہیں کہیں گے۔ بلکہ خریدار کی طرف سے ضرورت کا اظہار ہونے پر جانبین سے ایک قسم کا معاہدہ و مواعدہ، جس کا ایفاء از روئے دیانت ہی لازم ہوگا اس لئے کہ ایفاء وعد کا وجوب دیانۃً ہی ہے اور بعض حضرات کی نقل کے مطابق امام شافعیؒ تو دیانۃً بھی لازم نہیں قرار دیتے جیسے کہ بعض مؤتمرات کی تجاویز فقہ مالکیؒ کی رو سے قضاءً بھی اس کے وجوب کو بتاتی ہیں اور یہ بھی کہ مصالح کی بنا پر دیانتی وجوب، وجوب قضائی سے بدل سکتا ہے۔[۱]

بہر حال اصلاً یہ ایک وعدہ و معاہدہ ہی ہے جس کا عمومی طور پر ایفاء واجب نہیں ہے کتاب "موقف الشریعۃ" میں اسی حیثیت سے اس کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کی تائید کی گئی ہے۔[۲] جبکہ "استصناع" جسے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق "بیع مالیس عند البائع" سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے اس کے حق پر تصریح ہے کہ عام حالات پر کم از کم مشتری مطلوبہ سامان کے لینے پر مجبور نہیں ہے۔[۳]

اور چونکہ اس کی حیثیت وعدہ و معاہدہ کی ہے اس لئے اس کی تصریح کی گئی ہے معاہدہ ہو جانے پر بینک اپنے سرمایہ سے مطلوبہ سامان کو خریدے پھر حسب صوابدید نفع بڑھا کر ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کرے، ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کرنے اور اس کے سپرد کرنے سے پہلے پہلے وہی اس کے تمام نفع و نقصانات کا ذمہ دار ہوگا اور یوں اس کو ملنے والا نفع فقہ کی اصل "ربح مالم یضمن" کا مصداق نہیں قرار پائے گا:۔

س (۳) : بینک سے معاملہ کر کے خریداری کرنے والے کا قبضہ کیا بائع کا قبضہ شمار ہو سکتا ہے؟

---

[۱] موقف الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۲۶۰

[۲] ایضاً ص ۲۵۹، ۲۶۱

[۳] رد المحتار ج ۴ ص ۲۳۰

* یہ صحیح ہے کہ بعض صورتوں پر ایک ہی قبضہ دو قبضوں کی کفایت کرتا ہے ایک اصالۃً ہوتا ہے اور ایک نیابتہً لیکن یہ ضابطہ عام نہیں ہے، بیع کے بارے میں تصریح موجود ہے کہ ایک وقت میں ایک شخص یا صرف خریدار بن سکتا ہے یا بیچنے والا مگر بیک وقت دونوں حیثیں اس کے اندر جمع نہیں ہو سکتیں اگرچہ ایک نیابتہً و دو کالۃً کیوں نہ ہو[1] یہاں معاملہ کو ظاہر پر رکھیں تو یہی بات بنتی ہے کہ بازار سے سامان کو حاصل کرنے والا ادارہ کے لئے خریدا اور پھر ادارہ کی طرف سے فروخت کنندہ بھی ہے اور اپنے ہی ہاتھ اس لئے ادارہ سے خریدار بھی ہے، ہاں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ادارہ کے ساتھ ان کا خریداری کا معاملہ جو کہ مال کے بازار سے حاصل کرنے سے پہلے ہوا ہے وہ تو محض ایک وعدہ ہے اس لئے بازار سے لیتے وقت یہ شخص صرف ادارہ کا وکیل ہے خریداری کے لئے اس کے بعد جب وہ سامان کو حاصل کر کے اپنے قبضے میں باقی رکھتا ہے اور اس پر مالکانہ تصرفات کرتا ہے تو سابق وعدہ کے مطابق وہ ادارہ سے سامان مذکور کو خریدنے والا بن جاتا ہے یوں اس سابق وکالتی ونیابتی قبضہ اب اصالتی یعنی اپنے لئے قبضہ بن جاتا ہے جیسے کہ غاصب یا چور کے ہاتھ، ان کے پاس موجود غصب کردہ یا چرائے سامان کی بیع کی جائے تو ان کا سابق غلط. موجب ضمان قبضہ ۔ صحیح اور اپنے لئے مالکانہ قبضہ سے بدل جاتا ہے اور بالخصوص سابق گفتگو سے بعد اس طرح بھی بیع کا انعقاد و اعتبار ہوتا ہے، صاحب فتح القدیر کی تصریح کے مطابق ایجاب وقبول فعلاً بھی ہو سکتے ہیں اور بالخصوص قبول اور قاضی خان کی تصریح کے مطابق قبضہ بھی قبول کا کام کرتا ہے[2]

(۴) کتاب "موقف الشریعۃ من المصارف الاسلامیۃ المعاصرۃ" میں مرابحہ کے ضمن میں ایک صورت معاملہ یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ ضرورت مند ادارہ کو اصل قیمت پر سامان خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنائے اور قیمت کے ساتھ طے شدہ حدود کے مطابق ادارہ کو وکالت کا محنتانہ دے ۔ اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مطلوبہ رقم بعد میں ادا کرے بلکہ پہلے بھی دے سکتا ہے اور بعد میں بھی اور دو حصوں[3] میں کر کے بھی ۔

(۵) ہمارے آپسی مذاکرہ میں .س(۳) کے تحت یہ بات آئی ہے (الف) اگر ادارہ کی طرف سے

---

[1] ھدایہ و فتح القدیر ج ۳ ص ۱۹۶، ۱۹۷

[2] رد المحتار ج ۴ ص ۶۰۶

[3] موقف الشریعۃ الاسلامیہ ص ۲۶۱، ۲۹۹ ومابعد

نقد پیسے ضرورت مند کو بازار سے مطلوبہ سامان لینے کے لئے دیئے جائیں تو یہ کرلیا جائے کہ ضرورت مند کے ساتھ ادارہ کا ایک آدمی جائے پیسے وہی لے جائے وہی اداکرے اور بازار سے سامان کو حاصل کرکے ضرورت مند کے ہاتھ میں دیدے یوں ضرورت مند کا قبضہ خود اپنے لئے بحیثیت ادارہ سے خریدار کے ہوگا اور بظاہر کسی قسم کا کوئی اشکال نہیں ہوگا (ب) اسی طرح اگر ڈرافٹ کے واسطے سے معاملہ ہو تو صورت بدل جائے گی یعنی ادارہ کا آدمی ساتھ جائے اور وصول کرکے دیدے اور غالبًا بینکوں کے اس قسم کے معاملات میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ گران کا آدمی جاتا ہے نیز ڈرافٹ لیکر اگر خود ضرورت مند جائے تو نقد لے جانے کی نسبت سے صورتِ معاملہ یوں مختلف و بدلی ہوئی سمجھ میں آتی ہے کہ بازار و دوکاندار سے سارے معاملات ادارہ خود طے کرتا ہے، اس لئے ادارہ اسی کے مطابق کاغذات تیار کرتا ہے اگرچہ خریدار کی حیثیت سے نام ضرورت مند کا ہی دیا جاتا ہے، یوں گویا ادارہ خود براہ راست متعلقہ دوکاندار کو قیمت اداکر دیتا ہے براہِ راست کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت مند خریدار کو واسطہ بنائے بغیر، اس لئے کہ ڈرافٹ کی وجہ سے بینک میں جمع کردہ روپیہ براہِ راست دوکاندار کے اکاونٹ میں جاتا ہے رہ گیا ڈرافٹ تو اگرچہ اسے ضرورت مند اپنے ہاتھوں میں لے کر دوکاندار کے پاس جائے مگر اس کی حیثیت ایک سند وثیقہ کی ہوتی ہے۔ بایں معنیٰ کہ آپ کے مطلوبہ پیسے تو ہم نے فلاں آپ کے وکیل کے سپرد کردیئے ہیں۔ یہ وصولیابی کی سند ورسید ہے اس کو دیکھ کر آپ مطلوبہ سامان اس رسید لانے والے کو دیدیں۔ اب ضرورت مند جب سامان پر قبضہ کرے گا تو وہ ادارہ کا وکیل بالقبض ہوگا۔ بمقابلہ نقد پیسہ لے جانے کے کہ اس صورت میں وہ ادارہ کے لئے خریداری کا وکیل ہوگا۔ جبکہ وہ خود اسی ادارہ سے اسی سامان کو خریدنے والا ہے۔ بلکہ وہ خریدار ہے تو کچھ اشکال ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں وہ محض قبضہ کا وکیل ہوگا اور پھر اپنے لئے قبضہ کرنے والا:۔
حکمًا دو قبضے ماننے کی صورت میں یعنی ابتداءً ادارہ کے لئے پھر اپنے لئے، اگرچہ بعض تصریحات کی بنا پر اس بنیاد پر اشکال ہوتا ہے کہ پہلا قبضہ جو کہ دکالۃ ہے ، امانت کی حیثیت سے ہے اور دوسرا قبضہ اپنے حساب میں اور قبضۂ ضمان ہے۔ اور ایسا دوسرا قبضہ وہیں معتبر ہوتا ہے جہاں کہ پہلا بھی اسی قسم کا ہو۔ جیسے کہ کسی نے کوئی مال غصب کر رکھا ہو تو قبضۂ ضمان ہوتا ہے۔ لیکن اس کی تصریح موجود ہے کہ امانتی قبضہ کی صورت میں بیع کا معاملہ کرلینے کے بعد اگر آدمی اس مال تک پہونچ جاتا ہے یا اس میں کوئی مالکانہ تصرف کرتا ہے تو اب اس سامان پر اس کا اپنے حساب کا قبضہ ہو جاتے گا اور وہ مسئلہ جو کہ موجب اشکال ہے

اس کی اصل یہ نکلتی ہے کہ اگر پہلا قبضہ امانتی ہے تو نفس بیع کی وجہ سے وہ قبضہ اپنے ضمانتی قبضہ سے نہیں بدلے گا اور اگر پہلا قبضہ بھی ضمانتی ہے تو نفس بیع کی وجہ سے اپنا قبضہ ہو جائے گا[1]



---

[1] البحر الرائق ج ۶ ص ۸۶ - ۸۷ - رد المحتار ج ۴ ص ۱۱۲ - ۱۱۳ -

مرابحہ

(از) ——— مولانا محمد نظام الدین رضوی دارالعلوم اشرفیہ اعظم گڑھ (یوپی)

شریعتِ طاہرہ نے خرید و فروخت کے معاملے میں کچھ ارکان اور شرائط کی پابندی ضرور عائد کی ہے مگر اشیاء کی قیمتوں کے سلسلے میں کسی مخصوص مقدار کا تعین نہیں فرمایا ہے وہ اسے "باہمی رضامندی کا سودا" گردانتی ہے۔

یاایہا الذین اٰمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔

اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق مت کھاؤ۔ ہاں اگر باہمی رضامندی کا سودا ہو تو حرج نہیں۔

لہٰذا بیچنے اور خریدنے والوں کو یہ حلال ہے کہ کسی بھی سامان کا کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ جتنا چاہیں دام طے کرلیں۔ یہی وجہ ہے کہ فتح القدیر میں فرمایا

لو باع کاغذۃ بالف یجوز ولا یکرہ (کتاب الکفالۃ) اگر کاغذ کا ایک ٹکڑا ہزار روپے میں بیچا تو یہ جائز ہے، مکروہ بھی نہیں ہے۔

حالانکہ کاغذ کے ایک ٹکڑے کا دام اس ہوش رُبا گرانی کے دور میں بھی پانچ پیسے ہونا ضروری نہیں۔

میعاد کے باعث قیمت میں اضافہ

اُدھار خرید و فروخت کی صورت میں شے کے زائد دام کو مہلت دینے کی قیمت کہا جاسکتا ہے ہدایہ میں ہے

لان للاجل شبهابالمبیع ألاتریٰ انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل اھ۔

(ہدایہ ص ۵۸ ج ۳ باب المرابحہ)

کیونکہ میعاد کو مبیع سے یک گونہ مشابہت ہے لہٰذا اس کی وجہ سے قیمت زیادہ کی جاسکتی ہے۔

بیع عینہ سے استناد

بیع عینہ جس کی صورت یہ ہے کہ ـــــــ ایک شخص نے مثلاً کسی تاجر سے دس روپے قرض مانگا، اس نے قرض دینے کے بجائے اپنا دس روپے کا کپڑا بطور مرابحہ پندرہ روپے میں اس کے ہاتھ اُدھار بیچ دیا تاکہ یہ بازار میں اسے بیچ کر دس روپے حاصل کرے اس طرح اسے دس روپے مل گئے اور تاجر نے اُدھار کی وجہ سے پانچ روپے کا نفع سود کی آلودگی کے بغیر اس سے حاصل کرلیا جس کی ادائیگی میعاد پوری ہونے کے وقت خریدار پر واجب ہوگی یہ بیع بلاکراہت درست ہے (شامی ص ۲۷۹ ج ۶) ردالمحتار میں ہے

قال فی الفتح: وقال ابویوسف لایکرہ ھذا البیع لانہ فعلہ کثیرمن الصحابۃ وحمدوا علی ذلک ولم یعدّوہ من الربا حتی لوباع کاغذۃ بالف یجوز ولا یکرہ......... بل خلاف الاولیٰ فان الاجل قابلہ قسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیہ دائماً بل ھو مندوب اھ ملخصاً (شامی)

بیع عینہ میں بھی مہلت دینے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس میں قرض دینے کی نیکی و حسن سلوک سے اعراض بھی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ بلاکراہت جائز ہے تو مسئلہ دائرہ میں بیع مرابحہ ضرور جائز ہوگی کہ اس میں قرض دینے سے اعراض کا کوئی غیر مستحسن کام تو نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ بیع خلاف اولیٰ ہوگی کہ میعاد فی الواقع مبیع نہیں ہے تو اس کی وجہ سے دام کا اضافہ کچھ اچھا نہیں۔

"بل خلاف الاولیٰ فان الاجل قابلہ قسط من الثمن۔ فتح"

بیع عینہ اب خلاف اولیٰ بھی نہیں

مگر اس بیع کے "بہتر نہ ہونے" کا یہ حکم عام حالات میں ہے جبکہ بیچنے والے کو اُدھار بیچنے میں کوئی ضرر نہ ہو اور خریدار کو دوسری جگہ وہ سامان واجبی دام پر بغیر کسی محظور شرعی کا

ارتکاب کئے مل سکتا ہو۔ مگر آج عام طور سے زمانے کا حال اس سے مختلف ہے ——
حکومت کے بینکوں سے قرض کے طور پر یا اُدھار کوئی سامان لیا جائے تو اُسے اصل قرض یا دام کے علاوہ ایک معیّن فی صد کے حساب سے زائد رقم دینی پڑتی ہے۔ عموماً یہی حال مہاجنوں سے لین دین کا بھی ہے جو بلا شبہ ناجائز ہے۔

قال فی فتح القدیر: فالظاھر ان الاباحة بقید نیل المسلم الزیادة، وقد التزم الاصحاب فی الدرس أن مرادھم من حل الربا ما اذا حصلت الزیادة للمسلم نظرًا الی العلة (شامی ص ۱۸۸ ج قبیل باب الحقوق)

دوسری طرف مسلم تاجر اور اسلامی بینک ہیں جو سودی لین دین کی زیاکاری و معیصت سے بچنے اور ساتھ ہی تجارت کو خسارہ سے بچانے کے لئے اُدھار بیچ کر سامان کا دام اُس کی واجبی قیمت سے زیادہ وصول کرتے ہیں اگر ایسا نہ کریں تو آج کے "دن دونی رات چوگنی گرانی کی ترقی" کے دور میں اُن کا خسارہ ہو سکتا ہے کیونکہ آج ایک سامان کی جو قیمت رائج ہے وہ چھ ماہ بعد اس سے زیادہ ہوگی۔ پس سال دو سال کی میعاد پر اگر کوئی تاجر آج کے نرخ پر اپنا سامان بیچ دے تو روز افزوں گرانی کے پیش نظر اس کا خسارہ لازمی ہے۔ اس طرح مسلمان دوسری اقوام عالم کے بہ نسبت اور بھی پیچھے ہوتا چلا جائے گا اور اسلامی بینک اگر یہی طریق کار اپنالیں تو اس کا حشر کچھ اور ہی زیادہ بُرا ہوگا۔ پھر انجام کار یہ ہوگا کہ مسلم تاجر اور اسلامی بینک اُدھا خرید و فروخت کا نام بھی کبھی نہ لیں گے اور کاروبار زیادہ تر حکومت کے بینکوں اور غیر مسلم مہاجنوں کے قبضے میں چلا جائے گا، اور ناجائز طور پر لوٹ کھسوٹ ہوگی۔

ایسے حالات میں اس بے بضاعت کے خیال میں بہتر یہی طریق کار ہے کہ اسلام کے حدود میں رہ کر مرابحہ کا جائز لین دین کیا جائے غالبًا اسی طرح کے حالات تھے جب صحابہ کرام نے بیع عینہ کو سراہا تھا بلکہ اس طرح کے کاروبار میں حصہ لیا تھا۔ فعلہ کثیر من الصحابة وحمدوا علی ذلک (فتح القدیر ص ۳۲ ج ۶)

یوں ہی جب ایک زمانے میں بیع فاسد کا رواج ہو چلا تھا۔ بلخ کے مشائخ کرام نے اسے "خیر بیاعات" فرمایا تھا اور امام ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو یہاں تک فرمایا کہ عینہ کے طور پر خرید و فرخت کرنے والا مستحق اجر و ثواب ہوگا۔ یعنی جب اس کی نیت سود اور ناجائز کاروبار سے احتراز کرنے کی ہو۔

ثم ذ کر من البیاعات الکائنة الاٰن اشد من بیع العینة حتی قال مشائخ بلخ منہم محمد بن سلمة للتجار ان العینة التی جاءت فی الحدیث خیر من بیاعاتکم وھو صحیح فکثیر من البیاعات کالزیت والعسل والشیرج استقر الحال فیہا علی وزنہا مظروفة ثم اسقاط مقدار معین علی الظرف وبہ یصیر البیع فاسدًا ولاشک أن البیع الفاسد بحکم الغصب المحرم۔ فاین ھو من بیع العینة الصحیح المختلف فی کراھتہ اھ (فتح ص۳۲۲ ج ۶ کتاب الکفالة۔ شامی ص ۲۰۹ ج ۴ کتاب الکفالة)

عن ابی یوسف: العینة جائزة ماجور من عمل بہا کذا فی مختار الفتاوی، ھندیہ (شامی ص ۲۴۳ ج ۴ باب الصرف)

اس تفصیل سے یہ بخوبی واضح ہوگیا کہ ادھار خرید و فروخت کی صورت میں سامان کا دام اُس کے موجودہ نرخ سے زیادہ لینا جائز ہے اور اب یہ خلافِ اولیٰ بھی نہیں لیکن ساتھ ہی اسلامی بینکوں اور مسلم تاجروں کو اس امر کا لحاظ بھی اشد ضروری ہے کہ اصلی قیمت پر اتنا ہی دام بڑھائیں جو خریداروں کے لئے حرج کا باعث نہ ہو اور مثلاً سال بھر کے لئے کسی کو اُدھار سامان دے رہے ہیں تو یہ حساب کرلیں کہ ایسے سامان پر اس مدت میں حکومت کے بینک سود کے نام پر کتنی رقم وصول کریں گے وہ رقم جتنی بھی ہو اپنے یہاں نفع کی مقدار اس سے بہرحال کم رکھیں تاکہ قلوب اسی جائز خرید و فروخت کی طرف مائل ہوں۔

ادھار دام کی قسط وار ادائیگی

اُدھار دام کی ادائیگی یکمشت ہونا ہی ضروری نہیں، قسط وار ادا کرنا بھی جائز ہے۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ قسط کی رقم نیز ادائیگی کی مدت متعین ہو کہ مثلاً ہر ماہ اتنے روپے ادا کرنے ہیں ورنہ قسط کی رقم یا ادائیگی کی مدت مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔ درمختار میں ہے

علیہ ألف ثمن جعلہ ربہ نجومًا إن أخل بنجم حل الباقی فالأمر کما شرطا ملتقط (الدر المختار علی ھامش رد المحتار ص ۲۴ ج ۴)

کسی پر ہزار روپے دین ہیں مالکِ دین نے اس کی ادائیگی کے لئے قسطیں مقرر کردی ہیں، اور یہ بھی شرط کردیا ہے کہ اگر ایک بھی قسط وقت پر وصول نہ ہوئی تو باقی کل دین فوراً وصول کیا جائے گا، تو اُن کی باہمی قرارداد کے مطابق عمل ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے

من جہالۃ الاجل اشتراط أن یعطیہ الثمن علی التفاریق، أو کل اسبوع البعض

(ص ۴۲ ج ۴ مصری)

بیع کب مکمل ہوتی ہے

مالیاتی ادارے اور خریدار کے درمیان مطلوبہ سامان کے لین دین سے پہلے سامان کی خریداری، اس کی لاگت، اُس پر مطلوبہ منافع یا اور دوسرے ضروری یا رسمی شرائط کے متعلق جو کچھ طے ہوتا ہے وہ فی الواقع بیع نہیں، بلکہ وعدۂ بیع ہے کیونکہ اس گفتگو کے الفاظ ایجاب و قبول نہیں ہوتے بلکہ اس قرارداد کے بعد جو بیع نامہ لکھا جاتا ہے وہ بھی ایجاب وقبول نہیں کہ وہ دراصل اس قرارداد کی توثیق ہوتا ہے تاکہ خریدار اپنے وعدے سے پھرنے نہ پائے۔ اور بیع تعاطی کے طور پر اس وقت مکمل ہوتی ہے جب یہ ادارہ اپنے خریدار کو مال حوالے کر دیتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس حوالگی سے پہلے بیع کا کوئی وجود ہی نہیں ہے کہ اُسے غیر مملوک کی بیع ٹھہرا کر ناجائز گردانا جائے فی الھندیہ، عن التتارخانیۃ، عن الیتیمۃ عن الحسن بن علی انہ سئل عن رجل ساوم وکیل البائع السلعۃ باثنین وعشرین دینارًا، فابی الوکیل الابخمسۃ وعشرین فقال المشتری أترك لی ھذہ الثلثۃ الدنانیر ورضی بذلك من غیر ان یوجد منہ قول وھناك شھود علی انہ رضی وطابت نفسہ بذلك ھل یکون ذلك بیعا؟

فقال: ھذا القدر لیس ببیع إلا أن یوجد الایجاب والقبول، اومایقوم مقامھما من الفعل اھ وفیھا عن المحیط، عن المجرد عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: قال للحّام کیف تبیع قال: کل ثلثۃ ارطال بدرھم؛ قال: قد اخذت منك، زن لی۔ ثم بدا للحّام ان لایزن فلہ ذلك وان وزن فقبل قبض المشتری کان لکل واحد منھما الرجوع فان قبضہ المشتری اوجعلہ البائع فی وعاء المشتری بامرہ تم البیع وعلیہ درھم اھ

ان عبارات سے یہ بھی عیاں ہو گیا کہ سامان کے لین دین سے پہلے خریدنے اور بیچنے والے دونوں کو اپنے وعدے سے پھر جانے کا کلی اختیار حاصل ہوتا ہے یہ تو اس مسئلے کی قانونی حیثیت ہے مگر ایسا کرنا جائز نہیں ارشادِ باری ہے

یاایھا الذین اٰمنوا اوفوا بالعقود نیز ارشاد فرمایا ہے فاعقبھم نفاقًا فی قلوبھم

إلى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللّٰهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (سورہ توبہ ۹ آیۃ ۷۷)

خریدار کو وکیل بالشراء بنانا درست ہے

اگر ادارہ ضرورت مند شخص کو روپے دے کر بازار بھیج دے کہ وہ اپنا مطلوبہ سامان خود ہی بازار سے خرید لے تو یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ سامان خرید کر ادارہ میں لائے اور اس کے سامنے اس سے خریداری کے لئے جدید قبضہ کرے کیونکہ پہلے وہ مالیاتی ادارہ کی طرف سے خریداری کا وکیل (وکیل بالشراء) تھا تو اس سامان پر اس کا قبضہ، قبضۂ امانت تھا جبکہ مشتری کا قبضہ قبضۂ ضمانت ہوتا ہے اور قبضۂ امانت قبضۂ ضمانت کے قائم مقام نہیں ہوتا لہٰذا حاجت مند کے جدید قبضے سے پہلے اگر اس کے پاس سے وہ سامان ہلاک ہو جائے تو یہ ادارہ کا سامان ہلاک ہوگا اور مشتری پر اس کے بدلے میں کوئی تاوان نہیں لازم ہوگا۔

علاوہ ازیں جدید قبضہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اگر اسے جدید بیع مان لیا جائے تو یہاں ایک فساد بھی لازم آئے گا کہ ادارہ نے جس چیز کے خریدنے کا اسے وکیل بنایا تھا اسے خرید کر اُس نے خود ہی بیچ دیا اور خود ہی اپنے لئے خرید بھی لیا یعنی وہ تنہا بائع بھی ہوا اور خریدار بھی۔ جو بلا شبہ ناجائز و باطل ہے۔ فان الواحد لا يتولى طرفي البيع كما هو مصرح في عامة الكتب تو انعقاد بیع کے لئے بہر حال جدید قبضے کی ضرورت ہے۔

الاصل ان البيع اذا وقع والمبيع مقبوض مضمون على المشترى بقيمته ينوب قبضه عن قبض الشراء لانه من جنس القبض المستحق بالشراء لأنّ قبض الشراء مضمون بنفسه كذا في محيط السرخسي اذا تجانس القبضان بان كان قبض امانة اوضمان تناوبا وان اختلفا ناب المضمون عن غيره، لا غير. كذا في الوجيز للكردري (عالمگیری ص ۱۳ ج ۳)

ولو كان في يده عارية او وديعة، او رهنا لم يصر قابضا بمجرد العقد الا ان يكون بحضرته، او يرجع اليه فيتمكن من القبض. وان فعل المشترى في فصل الوديعة والعارية ما يكون قبضا منه ثم اراد البائع ان يحبسها بالثمن لم يكن له ذلك اه (عالمگیری ص ۱۳ ج ۳. الفصل الرابع فيما ينوب قبضه عن قبض الشراء ومالا ينوب)

اچھی اور آسان راہ

اس کی بہتر اور آسان راہ یہ ہے کہ مالیاتی ادارہ اپنے کسی آدمی کو خرید و فروخت دونوں کا وکیل بناکر ضرورت مند کے ساتھ بازار بھیج دے وہ وکیل سامان خرید کر اُسے دے دے کہ اس صورت میں نہ سامان کو ادارہ میں لانے کی حاجت ہے اور نہ ہی ضرورت مند کو کسی جدید قبضے کی ضرورت۔ اس طرح مالیاتی ادارہ کے یہ دونوں مقاصد حاصل ہوجائیں گے کہ ضرورت مند شخص مَن پسند سامان پاکر مطمئن ہوجائے گا اور ادارہ خرید کر لانے پھر اس کی حفاظت کرنے کی زحمت سے بچ جائے گا اور ساتھ ہی بیع بھی صحیح و درست ہوگی۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ جل مجدہٗ اتم واحکم



بیع مرابحہ
اور اسلامی بنک کاری

از: ——— مولانا محمد شہاب الدین ندوی بنگلور

تمہید

اسلامی شریعت کی رو سے تجارت کی جو جائز شکلیں ہیں اُن میں سے ایک "مرابحہ" بھی ہے، جس کے معنی ہیں: "کسی چیز کو اس کی اصل لاگت یعنی راس المال سے کچھ زیادہ نفع مقرر کرکے فروخت کرنا"۔ چنانچہ بیع مرابحہ کی تعریف علامہ ابن نجیم نے "صحاح" کے حوالے سے اس طرح کی ہے:

والمرابحۃ فی اللغۃ کما فی الصحاح یقال اذا بعتہ المتاع و اشتریتہ منہ مرابحۃ اذا سمیت لکل قدر من الثمن ربحا (البحر الرائق: ۶/۱۰۷، مطبوعہ کراچی)

اس اعتبار سے مرابحہ کسی چیز کو اصل قیمت سے کچھ زائد نفع کے ساتھ فروخت کرنے کا نام ہے۔ بیع مرابحہ پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اسلامی شریعت میں بیع کی جو دوسری شکلیں موجود ہیں ان کی بھی مختصر وضاحت کر دی جائے تاکہ مرابحہ کی صحیح نوعیت سمجھنے میں آسانی رہے اور یہ موازنہ اس لئے بھی ضروری ہے کیونکہ اگلے صفحات میں مرابحہ کے ذیل میں جو مسائل زیر بحث آرہے ہیں اُن میں سے بعض مرابحہ کے دائرہ سے نکل کر دوسرے دائروں میں جا سکتے ہیں۔ اور اس سلسلے میں سود (ربا) کی بحث بھی آجاتی ہے۔ کیونکہ موجودہ طریقہ بنکنگ سے سود کا بہت گہرا تعلق ہے۔ بلکہ موجودہ بنک کاری کی پوری بنیاد سود پر ہی ہے لہٰذا موجودہ بنک کاری اور اُس کے طریقوں سے بحث کرتے ہوئے سود اور سودی مسائل سے دامن بچانا بہت مشکل ہے اور اس سیمینار کے لئے جو سوالنامہ جاری کیا گیا ہے اس میں بھی اس پہلو کی طرف اشارہ موجود ہے کہ یہ صورت بیع مرابحہ کے تحت جائز ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اس لئے ان مسائل پر تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

بیع کی قسمیں

اسلامی شریعت کی رو سے خرید و فروخت (بیع) میں بطورِ بدل یا قیمت (ثمن) جو چیز دی جاتی ہے اس کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں اور مزید اسی طرح تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی اس کی مزید چار قسمیں ہیں۔ چنانچہ ان دونوں کی مختصر تشریح اس طرح ہے:
(۱) ایک چیز کے عوض میں دوسری چیز فروخت کرنا مثلاً اسکوٹر کے عوض فریج یا فرنیچر فروخت کر دیا۔ اسے بیع العین بالعین کہتے ہیں (۲) کسی چیز کو روپیہ یا ریال یا ڈالر کے عوض فروخت کرنا۔ اسے بیع السلع بالاثمان المطلقہ کہتے ہیں (۳) سونے یا چاندی یا کرنسی کا تبادلہ۔ اس کا نام بیع الصرف ہے (۴) کسی معاہدہ کے تحت پہلے روپیہ ادا کر کے کوئی متعین چیز مقررہ مدت کے بعد حاصل کرنا اسے بیع السلم کہا جاتا ہے (ماخوذ از بدائع الصنائع: ۵/۲۱۳ مطبوعہ پاکستان نیز فتح القدیر ۵/۴۵۵ مطبوعہ پاکستان)
اور قسم دوم کی چار قسمیں یہ ہیں: (۱) فروخت کی جانے والی چیز (مبیع) کا تبادلہ بازاری قیمت سے کم و بیش یا کسی بھی قیمت پر عمل میں آنا۔ اسے "بیع مساومہ" کہا جاتا ہے (۲) فروخت کی جانے والی چیز (مبیع) کو ثمن اوّل (بائع کی خریدی ہوئی قیمت) پر کچھ زیادہ نفع دے کر خریدنا۔ اسے "بیع مرابحہ" کہتے ہیں۔ اور زیرِ بحث مضمون کا تعلق اسی سے ہے (۳) کسی چیز کو بغیر کسی نفع یا نقصان کے "ثمن اول" پر خریدنا یا فروخت کرنا۔ اس کا نام "بیع تولیہ" ہے (۴) کسی چیز کی اصل قیمت میں کمی کر کے بیچنا۔ اسے "بیع وضیعہ" کہا جاتا ہے (ماخوذ از بدائع الصنائع: ۵/۱۳۵)

مرابحہ کے بنیادی اصول

بیع مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے چند بنیادی شرائط موجود ہیں جنہیں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ غالباً دورِ قدیم ہی سے مرابحہ اور تولیہ کا جواز ایک تمدنی اور معاشرتی ضرورت کے طور پر رہا ہے۔ کیونکہ تجارت میں ایک غبی یا کم عقل شخص اپنی سادہ لوحی کے باعث دھوکہ کھا سکتا ہے۔ لہٰذا اُسے اپنی ضروریات کی اشیاء خریدنے کے لئے ایک ہوشیار اور تجربہ کار شخص پر اعتماد

کرنے کی ضرورت رہتی ہے جیساکہ صاحب ہدایہ اس اصول کی تشریح کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں

والبیعان جائزان لاستجماع شرائط الجواز۔ والحاجة ماسة الی ھذا النوع من البیع لان الغبی الذی لایھتدی فی التجارة یحتاج الی ان یعتمد فعل الذکی المھتدی (ہدایہ آخرین ص ۵۵ مطبوعہ دہلی)

اس اعتبار سے بیع مرابحہ کی بنیاد امانت داری پر ہے۔ لہٰذا اسے ہر قسم کی خیانت اور شبہات سے پاک ہونا ضروری ہے جیساکہ صاحب ہدایہ اس سلسلے میں مزید تحریر کرتے ہیں۔

ولھذا کان مبناھما علی الامانة والاحتراز عن الخیانة وعن شبھتھا۔ (ایضاً، ص ۵۵) مرابحہ کے صحیح ہونے کا سب سے پہلا بنیادی اصول یہ ہے کہ فروخت کرنے والا (بائع) خریدنے والے (مشتری) کو بیچی جارہی شے کی صحیح قیمت بتائے اور اس میں خریدار کے ساتھ کسی قسم کا دھوکا یا خیانت نہ کرے۔ ورنہ خریدار کو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اختیار ہوگا کہ یا تو طے شدہ پوری قیمت ادا کرکے اس بیع کو قبول کرے یا اسے کالعدم (فسخ) کردے۔ مگر امام ابویوسفؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق اضافہ شدہ رقم بائع کے نفع میں ساقط کی جائے گی اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا جیساکہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے تصریح کی ہے۔

واذا باع المتاع مرابحة فخان فیہ، فالمشتری بالخیار اذا اطلع علیہ ان شاء اخذہ بجمیع الثمن وان شاء ترک۔ وان استھلک المتاع اوبعضہ فالثمن کلہ لازم لہ فی قول ابی حنیفة ومحمد رحمھما اللہ۔ وقال ابو یوسف وابن ابی لیلی رحمھما اللہ یحط عنہ الخیانة وحصتھا من الربح علی کل حال، ولاخیار لہ فی ذالک (المبسوط للسرخسی ۱۳/۸۶، مطبوعہ کراچی)

اس سلسلے میں دوسرا اصول یہ ہے کہ فروخت کنندہ (بائع) بیچی جارہی چیز اگر ادھار (نسیہ) خریدی ہے تو اُسے خریدار کو حقیقتِ حال سے واقف کرائے بغیر بطور مرابحہ نقد فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ بات امانت داری کے خلاف ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں خریدار کو خریداری (بیع) فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ اُدھار خریدی ہوئی چیز نقد خریدی ہوئی چیز سے عموماً زیادہ مہنگی ہوتی ہے چنانچہ امام سرخسیؒ اس سلسلے میں تحریر کرتے ہیں:

واذا اشتری شیئاً بنسیئة فلیس لہ ان یبیعہ مرابحة حتی یتبین انہ اشتراہ بنسیئة لان بیع المرابحة بیع امانة تنفی عن کل تھمة،....... ثم الانسان فی العادة یشتری

الشیء بالنسیئۃ باکثرمما یشتری بالنقد" (المبسوط للسرخسی: ۱۳/۷۸)

اورصاحب ہدایہ تحریر کرتے ہیں: ومن اشتری غلامًا بالف درھم نسیئۃ فباعہ بربح مائۃ ولم یبین فعلم المشتری، فان شاء ردہ وان شاء قبل، لان للاجل شبھًا بالمبیع الایری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل (ہدایہ آخرین: ص ۵۸ - ۵۷)

اس سلسلے میں تیسرا اصول یہ ہے کہ بائع اول اگر قیمت میں کمی کر دے تو بائع ثانی کو بھی قیمت میں کمی کرنی پڑے گی۔ جیساکہ امام سرخسی تحریر کرتے ہیں:

واذا باع المتاع مرابحۃ ثم حط البائع الاول منہ شیئًا من الثمن فانہ یحط ذلک من المشتری الأخر وحصتہ من الربح (المبسوط: ۱۳/۸۴)

اس وضاحت سے زیر بحث مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ کسی تھوک فروش (Whole Sellr) سے مسلسل رابطہ رکھنے کی صورت میں جو کمیشن یا ڈسکاؤنٹ وغیرہ ملتا ہے وہ اس اصول کے مطابق بائع کو اصل قیمت میں وضع کرکے دکھانا ہوگا ورنہ بیع مرابحہ کی صورت میں یہ خیانت ہوگی۔ کیونکہ بائع اس میں اپنا نفع الگ سے لیتا ہے۔

بیع مرابحہ میں بیچی جارہی چیزوں کی قیمتوں میں ضمنی اخراجات جوڑے جا سکتے ہیں مثلاً دھوبی، رنگریزی اور کڑھائی کا معاوضہ، مزدور کی اُجرت (کرایہ) نقل وحمل (ٹرانسپورٹ) کے اخراجات اور ایجنٹ کا کمیشن (اجرۃ السمسار) وغیرہ۔ لیکن اس صورت میں فروخت کرنے والا یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اس کو اتنے میں خریدا ہے۔ بلکہ یوں کہے گا کہ اس چیز پر اتنی لاگت آئی ہے۔
(خلاصہ از المبسوط: ۱۳/۸۰، درمختار برحاشیہ ردالمحتار: ۴/ ۲/ ۱۷۰، ہدایہ مع فتح القدیر ۱۲۵/۶، البحر الرائق: ۶/ ۱۰۹ — ۱۱۰)

اور شمس الائمہ سرخسی نے ایک عام اصول یہ بھی تحریر کیا ہے کہ مرابحہ میں ضمنی اخراجات کے سلسلے میں تاجروں کے عرف (رواج) کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی فروخت کی جارہی چیز کی قیمت (راس المال) میں کون کون سے اخراجات شامل ہو سکتے ہیں اس کا اعتبار تاجروں کے عرف ورواج پر ہوگا۔

وھذا لان عرف التجار معتبر فی بیع المرابحۃ، فما جری العرف بالحاقہ برأس المال یکون لہ ان یلحقہ بہ ومالا فلا۔ (المبسوط: ۱۳/۸۰)

بیع مرابحہ اور جدید بنک کاری

بیع مرابحہ پر ایک اجمالی نظر تھی۔ اس بحث سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ اسلام میں مرابحہ کی حقیقت کیا ہے اور اس کے اصول و مبادی کیا ہیں۔ اب رہا مرابحہ کو بنک کاری یا اسلامی بنکنگ سے جوڑنے کا مسئلہ تو یہ ایک نئی شکل اور نئی صورتِ حال ہے۔ اور اسلامی بنک کاری کے نام سے مرابحہ اُسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ وہ ایک طرف اسلام کے بیان کردہ سودی طریقوں سے پاک ہو اور دوسری طرف، مرابحہ کے بنیادی اصولوں سے پوری طرح ہم آہنگ بھی ہو۔

واضح رہے زیرِ بحث مسائل میں مرابحہ اور بنک کاری دو الگ چیزیں ہیں۔ اور بیع مرابحہ بعض صورتوں میں " بیع مساومہ " بن سکتی ہے جس کی تعریف اوپر گذر چکی ہے۔ چنانچہ زیرِ بحث مسائل میں ایک مسئلہ اُدھار خرید و فروخت کا بھی ہے اور " اُدھار کی بھی دو صورتیں ہیں: یک مشت ادائیگی یا بالاقساط ادائیگی۔ بہر دو صورت فروخت کرنے والا آج کے نرخ کے مقابلے میں قیمت زیادہ رکھتا ہے۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدت ادائیگی کی کمی اور زیادتی کے مطابق مقررہ منافع میں بھی کمی اور زیادتی کی جاتی ہے۔ جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بائع اس اُدھار بیع میں تاجیل (مہلت دینے) کی قیمت وصول کر رہا ہے۔" (ص۲)

اس صورتِ حال کو مرابحہ کہنے کے بجائے شاید مساومہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا جس میں قیمتوں کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔ اب جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ اُدھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کرنے کی بہ نسبت قیمت زیادہ لینا جائز ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلے میں ایک عام اصول یہ ہے کہ خرید و فروخت نقدانقد بھی ہو سکتی ہے اور اُدھار بھی۔ جب کہ ادائیگی کی مدت مقرر ہو۔ جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نے قرآن کی ایک آیت سے استدلال کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وَيَجُوزُ الْبَيْعُ بِثَمَنٍ حَالٍ وَمُؤَجَّلٍ إِذَا كَانَ الْأَجَلُ مَعْلُومًا، لِإِطْلَاقِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (ہدایہ مع فتح القدیر ۵/۲۶۸، مطبوعہ پاکستان)

چونکہ بیع کا اطلاق نقد اور اُدھار دونوں صورتوں پر ہو سکتا ہے اس لئے دونوں صورتیں جائز ہیں۔ جب تک کہ فقہی نقطہ نظر سے اس میں ربا کی صورت پیدا نہ ہو جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ایک فقہی ضابطہ یہ ہے کہ جس بیع میں جنس اور قدر دونوں مختلف ہوں اُن میں

زیادتی (تفاضل) اور اُدھار (نسیئہ) دونوں جائز ہیں خصوصاً جب کوئی چیز روپیہ (ثمن مطلق) کے ذریعہ خریدی جائے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر کرتے ہیں کہ نقدی اور سامان کے تبادلے میں سود نہیں ہوتا۔

ولاربا بين الأثمان والعروض (المغنی: ۴/۱۰۳، مطبوعہ ریاض)

نیز موصوف نے مزید تحریر کیا ہے کہ کسی چیز کو اُدھار فروخت کرنا بالاتفاق ناجائز نہیں ہے۔ البيع بنسيئة ليس بمحرم اتفاقاً۔ (ایضاً: ۴/۱۹۸)

غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اُدھار بیع میں قیمتیں عموماً زیادہ لی جاتی ہیں مگر کسی نے اُسے ناجائز نہیں کہا چنانچہ شمس الائمہ سرخسی تحریر کرتے ہیں:

ثم الانسان فى العادة يشترى الشئ بالنسيئة باكثر مما يشترى بالنقد (المبسوط، ۱۳/۸۰)

اور صاحب ہدایہ تحریر کرتے ہیں: الايرى انه يزاد فى الثمن لاجل الاجل۔

(ہدایہ مع فتح القدیر: ۶/۱۱۳)

اور امام مالک کے نزدیک نقد قیمت مقرر کرنے کے بعد بھی کچھ اضافہ کے ساتھ ادائیگی کے لئے مدت مقرر کرنا جائز ہے جیساکہ مالکی عالم امام سحنونؒ سے مروی ہے:

قلت: ارأيت ان اشتريت سلعة بعشرة دراهم نقداً، ثم اخرنى البائع بالدراهم سنة، فاردت ان ابيع مرابحة كيف ابيع فى قول مالك...... (المدونۃ الکبریٰ: ۴/۲۳۰، مطبوعہ مصر)

اس اعتبار سے ادھار فروخت میں زائد قیمت وصول کرنا ایک ایسا رواج ہے جو دورِ قدیم سے چلا آرہا ہے مگر پھر بھی اس مسئلے کے کچھ نشیب و فراز ہیں اور بعض متعین صورتوں کی ممانعت بھی ہے۔ جس کا بیان انشاء اللہ اگلے مباحث میں آئے گا۔

موجودہ دور میں بنک کاری کا جو عموماً ضابطہ پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ بنک کوئی چیز خرید کر گاہک (مشتری) کو دیتا ہے اور پھر اُس کا متعین سود قسط وار وصول کرتا ہے، یا بنک کی ہدایت پر خریدار کوئی چیز خود خرید لیتا ہے اور اس کا بل بنک ادا کرکے متعین شرح سود کے ساتھ اسے مقررہ مدت میں وصول کرتا ہے۔ اب اگر کوئی اسلامی بنک اسلامی اُصولوں کے تحت مرابحہ کرنا چاہتا ہو تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ صارفین کا بل ادا کرکے سود وصول کرنے کے بجائے مطلوبہ اشیاء خود خرید کر مرابحہ کے اصولوں کے مطابق اس میں اپنا کمیشن شامل کرکے صارفین کو دے۔ اس طرح کمیشن کے نام سے شاید زیادہ وصول کرنے کی بھی

گنجائش نکل سکتی ہے جس کی وجہ سے اُدھار دینے میں سال دو سال کے بعد مالیت VALUE کی کمی کا خطرہ بھی کسی حد تک ٹل سکتا ہے۔ مگر ہاں ایک مرتبہ کسی چیز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد مقررہ مدت کے بعد کسی وجہ سے عدم ادائیگی کے باعث پھر دوبارہ قیمت بڑھانا یا راس المال میں اضافہ کرنا سود بن جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

نیز اس سلسلے میں کمیشن کی شرح اتنی زیادہ بڑھا دینا کہ اس کے نتیجے میں اشیاء کی قیمت مجموعی اعتبار سے اتنی ہو جائے جتنی کہ عام طور پر غیر اسلامی بنک سود کے نام پر وصول کرتے ہیں۔ اسلامی بنک کاری کے نام سے شاید جائز نہ ہو۔ اگرچہ شرعی اعتبار سے اس میں کوئی قباحت نظر نہ آئے۔ کیونکہ اس سے عوام میں اسلامی بنک کاری کا تصور بگڑ جائے گا اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہوں گے کہ مجموعی اعتبار سے سودی اور غیر سودی کاروبار میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا جو بنک اسلام کے نام پر قائم ہوں انہیں اس میدان میں ایک اچھا نمونہ پیش کرنا چاہئے بھلے سے اس راہ میں تھوڑا سا مالی خسارہ برداشت کرنا پڑے۔

بیع مرابحہ میں ایک عام اصول یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو اتنی گراں قیمت پر خریدے کہ عام طور پر لوگ اس میں دھوکا نہیں کھاتے تو اس میں بغیر کسی صراحت کے مرابحہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ امام سرخسیؒ تحریر کرتے ہیں۔

اذا اشترى شيئا باكثر من ثمنه مما لا يتغابن الناس فى مثله وهو يعلم ذلك، فليس له ان يبيعه مرابحة من غير بيان۔ (المبسوط: ۱۳/۹۰)

یہ اُصول جس طرح خریدنے کے سلسلے میں عاید ہوتا ہے اسی طرح شاید فروخت کرنے والے پر بھی عائد ہو سکے گا کہ وہ بھی اشیاء کو اتنی گراں قیمت پر فروخت نہ کرے جس کی وجہ سے اشیاء کی قیمتیں بازار کی قیمتوں سے بہت زیادہ معلوم ہوتی ہوں۔

اس سلسلے میں مالیاتی ادارہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اشیاء کی اصل اور صحیح قیمت (ہر قسم کے کمیشن اور ڈسکاؤنٹ وغیرہ کو منہا کر کے) مشتری کو بتائے۔ پھر اس میں اپنا مقررہ کمیشن یا تجارتی نفع (ربح) جوڑے۔ اگر کوئی ادارہ اشیاء کی اصل قیمت بتائے بغیر معاملہ کرے گا تو وہ بیع مرابحہ نہیں بلکہ بیع مساومہ بن جائے گا۔

غیر مملوکہ اشیاء کی فروخت

اب رہا یہ مسئلہ کہ مالیاتی اداروں کے پاس چونکہ اپنی کوئی دوکان یا گودام نہیں ہوتا

اس لئے وہ معاملہ طے ہونے کے بعد مطلوبہ سامان کھلے بازار سے خرید کر صارفین کے حوالے کرتے ہیں تو یہ صورت "غیر مملوکہ اشیاء کی بیع" یا "بیع معدوم" ہونے کی وجہ سے آیا شرعاً جائز ہے یا نہیں تو اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے اور فقہاء کا اختلاف بھی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقولی (MOVABLE) چیزوں میں "بیع معدوم" (یعنی اُس چیز کی بیع جو اپنی ملکیت میں موجود نہ ہو یا جس میں کوئی خطرہ موجود ہو) جائز نہیں ہے۔ البتہ ان دونوں کے نزدیک غیر منقولی (IMMOVABLE) چیزوں میں اس قسم کی بیع جائز ہو سکتی ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں ہے (ہدایہ:)

امام مالکؒ کے نزدیک غیر مملوکہ اشیاء کی بیع صرف غلے میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز ہے؛ جیسا کہ حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کے مسلک کی ترجمانی ان الفاظ میں کی ہے:

كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلك ما خلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالك ان تبيع ذالك كله قبل ان تقبضه. فان بعته من بائعه منك بغير الذى له عليك من ثمنه جاز بجميع الاشياء كلها، اذا تعجلت ذالك ولم تؤخره (كتاب الكافى فى فقه اهل المدينة المالكى: ۲/۲۴، مطبوعہ مصر)

اس کا حاصل یہ کہ امام مالک کے نزدیک ناپے جانے والے اناج کے سوا بقیہ تمام چیزوں (کپڑے، حیوانات اور جائیداد وغیرہ) کی بیع قبضہ کرنے سے پہلے جائز ہے مگر اس میں عجلت کرنی چاہئے اور تاخیر نہیں کرنی چاہئے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جسے انھوں نے اپنی موطا میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے جب تک کہ وہ اس پر پوری طرح قابض نہ ہو جائے۔

عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (موطا امام مالکؒ. کتاب البیوع: ۲/۶۴۰، مطبوعہ بیروت)

اس سلسلے میں فقہائے احناف کی دو دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے اپنے مسلک کی بنیاد جس حدیث پر رکھی ہے وہ ایک خاص حکم سے متعلق ہے۔ جب کہ اس سلسلے میں دیگر عمومی حدیثیں بھی موجود ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ نے حضرت ابن عمرؓ کی جس روایت

سے استدلال کیا ہے وہی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی بخاری ومسلم میں مروی ہے، جسے وہ ایک عام ضابطہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں غلے کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتاع طعامًا فلا یبعہ حتی یستوفیہ۔ قال ابن عباس ولا احسب کل شئ الا مثلہ (بخاری کتاب البیوع: ۳/۳۴ مطبوعہ استنبول، مسلم بیوع: ۳/۱۱۵۹، ریاض)

نیز ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس پر ابھی قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس کی تخریج امام زیلعیؒ نے اس طرح کی ہے:

روی انہ علیہ السلام نھی عن بیع مالم یُقبض (نصب الرایہ: ۴/۳۲۔ ڈابھیل)

سنن نسائی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ مکہ کو جو مکتوب بھیجا تھا وہ اس طرح تھا:

لا یجوز شرطان فی بیع واحد۔ ولا بیع وسلف جمیعًا ولا بیع مالم یُضمن یعنی ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں۔ بیع اور سلف (سلم) دونوں بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتے۔ اور وہ چیز قابلِ فروخت نہیں جو ضمان میں نہ ہو یعنی جو ابھی قبضہ میں نہ ہو (منقول از نصب الرایہ: ۴/۱۹)

اس حدیث کی شرح امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں اس طرح کی ہے کہ: سلف اور بیع دونوں کو جمع کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں اپنا یہ غلام اتنے میں بیچنے کے لئے تیار ہوں، بشرطیکہ تم مجھے اتنا روپیہ اُدھار (مزید) دے دو۔ ایک بیع میں دو شرطیں نافذ کرنا یہ ہے: مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں اس چیز کو نقد ایک ہزار میں فروخت کروں گا لیکن ادھار دو ہزار میں دوں گا اب رہا معاملہ اس چیز سے نفع اندوزی کا جو اس کے ضمان میں نہ ہو تو یہ بات کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اُسے نفع کے ساتھ فروخت کرنا ہے (ملاحظہ ہو نصب الرایہ: ۴/۱۹)

نیز ایک اور حدیث کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ایسی چیز فروخت کرنے سے منع فرمایا جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے اور بیع سَلم کے بارے میں رخصت عطا فرمائی۔

نَھٰی عن بیع مالیس عند الانسان وَرَخَّصَ فی السَّلَم (نصب الرایہ: ۴/۴۵)

اور دوسری دلیل عقلی ہے کہ بغیر قبضہ کے کسی چیز کو فروخت کرنے میں اس چیز کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے بیع فسخ ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے "بیع غرر"

بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی بیع جس میں کسی قسم کا خطرہ موجود ہو۔

لان فیہ غرر انفساخ العقد علی اعتبار الھلاک (ہدایہ، ص ۵۸، بدائع ۵/۱۸۰)

اس میں یہ صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا خود مالک بننے سے پہلے دوسرے کو مالک بنا رہا ہے لہٰذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔ جیساکہ امام سرخسی تحریر کرتے ہیں:

ومن اشتریٰ شیئاً فلا یجوز لہ ان یبیعہ قبل ان یقبضہ ولا یولیہ احداً ولا یشترک فیہ۔ لان التولیۃ تملیک ماملک بمثل ماملک۔ (المبسوط ۱۳/۸)

مگر اس ضابطہ کے تحت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے غیر منقولی چیزوں یعنی مکان اور زمین وغیرہ کا استثنا کیا ہے کیونکہ جائداد میں اتلاف شاذونادر ہی ہوتا ہے بخلاف منقولی چیزوں کے۔

لان الھلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول (ہدایہ، ص ۵۸)

مگر امام محمدؒ کے نزدیک حدیث کے الفاظ چونکہ عام ہیں اس لئے اس کا حکم بھی عام ہے اور یہ دلیل بہت قوی معلوم ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ بھی اس کے قائل ہیں اور ایک دوسرے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر شرح ہدایہ: ۶/۱۳۷)

چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب "الأم" میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے استدلال کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے کوئی بھی چیز خریدی تو اُسے قبضہ کئے بغیر اُسے بیچنا جائز نہیں ہے۔

قال الشافعیؒ وبھذا نأخذ فمن ابتاع شیئاً کائناً ما کان فلیس لہ ان یبیعہ حتی یقبضہ (الأم) ۳/۶۹-۷۰، دار المعرفہ بیروت)

حاصل یہ ہے کہ فقہاء کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ وہ چیزیں جو اپنی ملکیت میں موجود نہ ہوں اُن پر قبضہ کئے بغیر انھیں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس سلسلے میں مختلف قسم کے خطرات اور جھگڑوں کا اندیشہ رہتا ہے۔ جو فتنہ وفساد کا باعث ہے۔ اس لحاظ سے موجودہ دور میں ٹیلی فون وغیرہ پر جو خرید وفروخت ہوتی ہے اور ایک تاجر دوسرے تاجر سے قیمت طے کرکے تیسرے تاجر کو قبضہ کئے بغیر فروخت کردیتا ہے وہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اُن چیزوں کی بیع بھی صحیح نہیں ہوسکتی جن کا فی الحال کوئی وجود ہی نہ ہو جیسے حاملہ جانور کے بچے یا اُس کے بچے کے بچے کی بیع کرنا وغیرہ۔ بہرحال فقہ حنفی کا ایک عمومی ضابطہ اس سلسلے میں

وہ ہے جسے امام کاسانیؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے بیان کیا ہے۔ چنانچہ اول الذکر تحریر کرتے ہیں:

ان یکون (المعقود علیہ) موجودًا فلا ینعقد بیع المعدوم وماله خطر العدم، کبیع نتاج النتاج، بان قال بعت ولد ولد هذه الناقة (بدائع الصنائع: ۵/ ۱۳۸)

اور صاحب بحر الرائق تحریر کرتے ہیں: وان یکون مقدور التسلیم، فلم ینعقد بیع المعدوم وماله خطر، کنتاج النتاج والحمل واللبن فی الضرع والثمر والزرع قبل الظهور الخ (البحر الرائق: ۵/ ۲۵۹)

اب رہا یہ سوال کہ معاہدۂ بیع کے وقت جب شئے مطلوبہ بائع کے پاس موجود نہ ہوگی تو بیع نامہ کی شکل کیا ہوگی؟ آیا یہ معاہدۂ بیع ہے یا صرف وعدۂ بیع؟ تو صاف ظاہر ہے کہ یہ مذکورہ بالا شرعی ضابطہ کی رُو سے معاہدۂ بیع نہیں ہو سکتا بلکہ اُسے وعدۂ بیع قرار دینا ہوگا۔ اور چونکہ بازار کا نرخ عمومًا گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اس لئے اس صورت میں اس معاہدہ کو پورا کرنے کی قانونی شکل یہ ہوگی کہ وعدۂ بیع کے بعد بازار میں خریدی کے وقت شئے مطلوب کی جو قیمت ہو اسی کے مطابق قانونی کارروائی عمل میں لائی جائے۔ اور یہ بات طرفین کی سلامتی کا باعث ہوگی اس میں کسی کا بھی نقصان نہیں ہوگا۔

سود کی ایک عام شکل

اب رہا یہ مسئلہ کہ مالیاتی ادارے اور صارف کے درمیان معاہدہ طے ہو جانے کے بعد آیا ادارہ خود صارف سے اُس کی مطلوبہ شئے خریدوا سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی مطلوبہ شئے کی قیمت صارف کو دے کر یہ کہہ دے کہ وہ خود مارکیٹ سے اپنی چیز خریدے اور پھر مقررہ مدت تک ادارہ کو منافع کے ساتھ قسط وار ادا کرتا رہے تو یہ صورت جائز نہیں بلکہ اس کا نام اسلامی شریعت میں سود ہے۔ اور موجودہ دور میں سودی بنکوں کا تمام کاروبار اسی اصول کے مطابق ہے کہ وہ ضرورت مندوں کو مقررہ مدت تک کے لئے قرض روپیہ دیتے ہیں اور اس پر زائد روپیہ منافع (انٹرسٹ) کے نام سے وصول کرتے ہیں۔ اسلام میں اس کا نام ربا (سود) ہے۔ یعنی وہ چیز جو اصل سے زائد اور بغیر کسی عوض کے ہو۔ اور نزول قرآن کے وقت اہل عرب کے ہاں جو رواج تھا اُس کی صورت حال بھی یہی تھی۔ چنانچہ اس موقع پر اسلام میں ربا کی حقیقت اور اُس کے بعض ضوابط بھی

پیشِ نظر رہنے چاہئیں تاکہ اس سلسلے کے تمام شبہات دور ہو جائیں۔

قاضی ابن العربی مالکیؒ تحریر کرتے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے ربا کی اصل زیادتی ہے۔

والربا فی اللغۃ ھو الزیادۃ (احکام القرآن: ۱/۲۴۲، مطبوعہ بیروت)

اور موصوف مزید تحریر کرتے ہیں کہ آیت قرآنی (بقرہ: ۲۷۵) میں ربا سے مراد ہر وہ زیادتی ہے جو بغیر کسی عوض کے ہو۔ والمراد بہ فی الآیۃ کلّ زیادۃ لم یقابلھا عوض۔ (ایضاً)

واضح رہے کہ ربا (سود) عموماً ادھار معاملات میں ہوتا ہے جیساکہ خود رسول اکرمؐ کا ارشادِ گرامی ہے:

انّما الرّبا فی النّسیئۃ۔ (بخاری کتاب البیوع: ۳/۳۱ استنبول، مسلم کتاب المساقاۃ (۳/۱۲۱۸ مطبوعہ ریاض)

علامہ جصاص رازیؒ تحریر کرتے ہیں کہ ربا کی جو صورت اہلِ عرب کے یہاں رائج تھی وہ یہ تھی کہ روپیہ (درہم یا دینار) ایک مدت تک کچھ زیادتی کے ساتھ بطور قرض دیتے تھے۔ جو باہم رضامندی سے طے ہوتا تھا۔ اور ان کے ہاں نقد بیع (صَرف) کا رواج نہیں تھا اس بنا پر کہا گیا وَمَا آتَيْتُمْ مِن رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِي اموال الناس فلا یربو عند اللّٰہ یعنی جو کچھ تم سود کے طور پر دیتے ہو تاکہ وہ لوگوں کے مال میں بڑھتا رہے تو وہ اللہ کے یہاں نہیں بڑھتا۔ (روم: ۳۹) اس آیتِ کریمہ میں بتایا گیا ہے کہ یہ مشروط زیادتی ربا (سود) ہے کیونکہ وہ بغیر کسی عوض کے ہے نیز اس سلسلے میں مزید ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً: اے ایمان والو دُگنا چوگنا سود نہ کھاؤ (آلِ عمران: ۱۳۰) (احکام القرآن: ۱/۴۶۵ مطبوعہ بیروت)

چنانچہ امام مالکؒ نے اپنی موطا میں ایک حدیث روایت کی ہے جس سے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں سود کا ضابطہ یہ تھا کہ ایک شخص کا روپیہ دوسرے شخص پر ایک مقررہ مدت کے لئے ہوتا اور جب مدت پوری ہو جاتی تو قرض خواہ قرضدار سے کہتا کہ تم میرا قرضہ ادا کرو گے یا کچھ بڑھاؤ گے۔ اگر وہ قرضہ ادا کر دیتا تو وہ اسے لے لیتا ورنہ اصل مال میں کچھ زیادتی کر کے اُسے مزید مہلت دے دیتا۔

عن زید بن اسلم قال: کان الربا فی الجاھلیۃ ان یکون للرجل علی الرجل الحق الی اجل۔ فاذا حل الاجل قال أتقضی أم تربی فان قضی اخذ والازادہ

في حقه وأخرعنه في الاجل . (الموطا: ۲/۲، ۶۰۳ ،۶۷ ، بیروت)

علامہ ابن تیمیہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ حکم اہلِ ثقیف کے بارے میں نازل ہوا ہے جن کے ہاں اس کا رواج تھا اور موصوف نے مزید تصریح کی ہے کہ امت کے علماء سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ سود (ربا) کی یہی وہ شکل تھی جس کے بارے میں قرآن کا حکم نازل ہوا ہے۔

وكذلك ربا النسا . فان اهل ثقيف الذين نزل فيهم القرآن ان الرجل كان يأتي الى الغريم عند حلول الاجل فيقول: اتقضي ام تربي ؟ فان لم يقبضه زاده المدين في المال وزاد الطالب في الاجل . فيضاعف المال في المدة لاجل التاخير وهذا هو الربا الذي لا يُشك فيه باتفاق سلف الامة . وفيه نزل القرآن والظلم والغرر فيه ظاهر (فتاوی ابن تیمیہ : ۲۰ / ۳۴۹ ، مطبوعہ ریاض)

اور اس سلسلے میں علامہ ابن رشد قرطبیؒ تحریر کرتے ہیں کہ جاہلی سود کے ممنوع ہونے پر امت کا اجماع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی حرمت کا صاف و صریح الفاظ میں اعلان کر دیا تھا۔

.... صنفٌ متفق عليه ، وهو ربا الجاهلية الذي نُهي عنه وذلك انهم كانوا يُسلفون بالزيادة ويُنظرون . فكانوا يقولون : انظرني ازدك وهذا هو الذي عناه عليه الصلاة والسلام بقوله في حجة الوداع : "الاوان ربا الجاهلية موضوع وأول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب . (بدایۃ المجتہد : ۲/ ۹۶ ، مطبوعہ پاکستان)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں جس سود کی حرمت آئی ہے وہ یہی ہے اور سود کی عام شکل یہی ہے لہٰذا اس سے بچنا بہت ضروری ہے۔

سود کی بعض خاص صورتیں

اوپر سود اور (ربا) کی جو عمومی شکل بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی چند خاص شکلیں بھی ہیں جن کو اسلامی شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے۔ تاکہ سود کا دروازہ ہر حیثیت سے بند ہو جائے جو تمدنی ظلم واستحصال کی ایک قابلِ نفریں شکل ہے اور جس کی بنیاد بجائے انسانی ہمدردی کے خود غرضی اور مفاد پرستی پر رکھی گئی ہے۔ اس موضوع پر بعض ایسی حدیثیں موجود ہیں جن سے اس سلسلے کے بعض اصول وضوابط متعین کئے جا سکتے ہیں۔

مگر اس کی تفصیل اس موقع پر طوالت کا باعث ہوگی اور اصل موضوع سے انحراف بھی۔ مگر اس موقع پر اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی شریعت کی رُو سے جس طرح کچھ روپیہ دے کر زائد روپیہ وصول کرنا ربا ہے اس مختلف اشیاء کے تبادلے میں بھی ربا ہو سکتا ہے۔ اور یہ ربا کبھی ہم جنس اشیاء کی کمی بیشی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اُدھار تبادلے کی بنا پر۔ مثلاً سونے کا تبادلہ سونے کے ساتھ اور چاندی کا تبادلہ چاندی کے ساتھ برابر ہونا چاہئے۔ ان میں کمی بیشی کے ساتھ یا اُدھار کی شکل میں تبادلہ کرنا ربا ہے۔ لیکن جب جنس بدل جائے تو کمی بیشی جائز ہو سکتی ہے مگر اُدھار جائز نہیں چنانچہ سونے کا تبادلہ چاندی کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ کرنا جائز ہے مگر ادھار جائز نہیں۔ اسی طرح گیہوں کا تبادلہ گیہوں کے ساتھ کمی بیشی سے کرنا جائز نہیں لیکن گیہوں اور جَو کے مقابلے میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ اور نقدی کے عوض میں کوئی بھی چیز نقد یا ادھار خریدی جا سکتی ہے۔

خلاصۂ بحث

حاصل بحث یہ کہ کسی کو ایک ہزار روپے نقد دے کر کچھ مہلت کے ساتھ ایک ہزار ایک سو یا ایک ہزار دو سو روپے وصول کرنا سود ہے جو شرعی اعتبار سے ممنوع ہے۔ مگر ایک ہزار روپے کی چیز ایک ہزار ایک سو یا ایک ہزار دو سو روپیوں میں فروخت کرنا سود نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ط (بقرہ: ۲۷۵)

لہٰذا مالیاتی ادارہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ روپیہ دے کر روپیہ وصول کرنے کے ممنوع اور مذموم طریقے کے بجائے جائز اور مشروع طریقہ اختیار کرے اور شئے مطلوب کو خود خرید کر صارفین کو دے اور اس سلسلے میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ مرابحہ صرف استعمالی اشیاء (عُروض) ہی میں ہو سکتا ہے۔ نقدین یعنی سونے چاندی میں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ درمختار میں اس کی تصریح موجود ہے۔

المرابحة: مصدر رابح، وشرعًا بيع ماملكه من العروض۔ (الی) احترازًا عما ذكرنا من انه لو شرى دنانير بدراهم لا يجوز بيعها مرابحة

(درمختار مع ردالمحتار: ۴/۱۶۰۔۱۶۱، مطبوعہ پاکستان)

مرابحہ سے متعلق مسائل

از ——— مولانا محمد صدر الحسن ندوی استاذ جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم اورنگ آباد

مرابحہ سے متعلق تنقیح طلب مسائل کی تفصیلات ذیل میں پیش کی جا رہی ہیں۔

(۱) کسی چیز کے نقد بیچنے کی قیمت علحدہ اور اُدھار بیچنے کی قیمت علحدہ رکھنے کی شرعی حیثیت۔

تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ کسی چیز کے نقد بیچنے کی قیمت علحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علحدہ رکھنے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک صورت یہ ہے کہ بیع کے وقت ثمن کی تعیین نہیں کی بلکہ مشتری سے کہا کہ اگر اس کی قیمت اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا ورنہ سترہ آنے لوں گا، تو یہ صورت بوجہ جہالت ثمن جائز نہیں۔

اس قسم کے بیع کی حدیث شریف میں ممانعت آئی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة [۱]

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع سے منع فرمایا۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام شافعی فرماتے ہیں۔

قال الشافعي له تاويلان أحدهما أن يقول بعتك بألفين نسيئة وبألف نقدا فأيهما شئت أخذت به وهذا بيع فاسد لأنه إبهام وتعليق، والثاني أن يقول

[۱] رواه أحمد والنسائي وصححه الترمذي وابن حبان۔

بعتك عبدی علی أن تبیعنی فرسک قال الشارح الامام الصنعانی: علة النهی علی الأول عدم استقرار الثمن ولزوم الربا عند من یمنع بیع الشئ أکثر من سعر یومه لأجل النساء وعلی الثانی لتعلیقه بشرط مستقبل یجوز وقوعه وعدم وقوعه فلم یستقر الملک[1]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کے دو معانی ہیں پہلا معنی یہ ہے کہ یوں کہے کہ میں تم سے ادھار کی شکل میں دو ہزار میں فروخت کرتا ہوں اور نقد کی شکل میں ایک ہزار میں تمہارا جی جس کو چاہے اختیار کرلو۔ اور یہ بیع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں ابہام اور تعلیق ہے دوسرا مفہوم یہ ہے کہ یوں کہے کہ میں تم سے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم مجھ سے اپنا گھوڑا فروخت کرو۔

امام صنعانی فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں نہی کی علت کسی متعین قیمت کا نہ پایا جانا ہے اور ربا کا بھی پایا جانا ہے جن لوگوں کے نزدیک ادھار کی شکل میں اس دن کی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور دوسری شکل میں وہ چیز مستقبل کی ایسی شرط پر معلق ہے جس کا وقوع اور عدم وقوع دونوں ممکن ہے تو ایسی صورت میں ملکیت نہیں پائی گئی۔

وعن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده رضی الله عنهما قال، قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح ما لم یضمن ولا بیع مالیس عندک[2]

حضرت عمرو بن شعیب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلف اور بیع جائز نہیں ہے اور نہ بیع میں دو شرطیں جائز ہیں اور ایسا نفع جو غیر مضمون ہو اور ایسی چیز کے فروخت کرنے سے منع فرمایا جو اس کے پاس نہ ہو۔

قال الشارح الصنعانی الحدیث علی أربع صور فنهی عن البیع علی صفتها الأولی سلف وبیع وصورة ذلک حیث یرید الشخص أنه یشتری سلعة بأکثر من ثمنها لأجل النساء، والثانیة شرطان فی بیع: اختلف فی تفسیر ها فقیل هو أن یقول بعت هذا نقدًا بکذا وبکذا نسیئة وقیل هو أن یشرط البائع علی المشتری أن لا یبیع السلعة ولا یهبها وقیل هو أن یقول بعتک هذه السلعة بکذا علی أن تبیعنی السلعة الفلانیة

---

[1] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۸۰۹/۳

[2] رواہ الخمسۃ وصححہ الترمذی وابن خزیمۃ والحاکم۔

بکذا وفی النہایۃ :لایحل سلف و بیع ھومثل أن یقول بعتك ھذا العبد بألف علی ان تسلفنی ألفا فی متاع أو علی أن تقرضنی ألفاولا شرطان فی بیع فسرہ فی النہایۃ بأنہ کقولك بعتك ھذا الثوب نقداً بدینار ونسیئۃ بدینارین وھو کالبیعتین فی بیعۃ [1]

تشریح کرتے ہوئے امام صنعانی فرماتے ہیں کہ حدیث میں چار صورتیں بیان فرمائی گئی ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ سلف اور بیع ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص سامان کو ادھار ہونے کی شکل میں اس کی حقیقی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک بیع میں دو شرطیں ہوں، اس کی تفسیر میں اختلاف ہے، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ایک شخص یوں کہے کہ نقد کی شکل میں اس قیمت میں اور ادھار کی صورت میں اس قیمت میں فروخت کرتا ہوں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری سے اس بات کی شرط رکھے کہ وہ اس سامان کو خریدنے کے بعد نہ تو بیچے گا اور نہ کسی کو ہبہ کرے گا۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ مفہوم بتایا کہ بائع یوں کہے کہ میں یہ چیز تم سے اتنے میں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم فلاں سامان مجھ سے اتنی قیمت میں فروخت کرو۔ صاحب نہایہ تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یوں کہے کہ یہ غلام میں تم سے ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں سامان ایک ہزار میں ادھار دو۔ یا یہ کہ مجھے ایک ہزار روپے قرض دو۔

حدیث میں فرمایا گیا کہ ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں ہے، صاحب نہایہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یوں کہے کہ میں یہ کپڑا نقد کی شکل میں ایک دینار میں اور ادھار کی صورت میں دو دینار میں فروخت کرتا ہوں اور وہ ایک بیع میں دو بیع کی طرح ہے۔

قال الملاعلی قاری، فسروا۔ البیعتین فی بیعۃ علی وجہین أحدھما أن یقول بعتك ھذا الثوب بعشرۃ نقداً أو بعشرین نسیئۃ إلی شھر فھو فاسد عند أکثر أھل العلم لأنہ لایدری أیھما جعل الثمن [2]

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ایک بیع میں دو بیع کی تفسیر و تشریح دو طرح سے کی گئی ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا دس روپے میں نقد کی شکل میں اور بیس روپے میں ادھار کی شکل

---

[1] النہایۃ نقلا عن سبیل السلام: ۳/ ۸۱

[2] مرقاۃ المفاتیح: ۶/ ۸۱

ہیں ایک مہینہ کی مدت کیلئے فروخت کرتا ہوں، یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دونوں میں سے کس چیز کو اس نے ثمن بنایا ہے۔

قال الخطابی:

وتفسیر مانہی عنہ من بیعتین فی بیعۃ علی وجہین احدھما: أن یقول بعتک ھذا الثوب نقداً بعشرۃ ونسیئۃ بخمسۃ عشر فہذا لایجوز لأنہ لایدری ایہما الثمن الذی یختارہ منہما فیقع بہ العقد واذا جہل الثمن بطل البیع [1]

امام خطابی فرماتے ہیں کہ:

بیعتین فی بیع کی دو طرح سے تشریح کی گئی ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا نقد کی شکل میں دس روپے میں اور ادھار کی شکل میں پندرہ روپے میں تو یہ شکل جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں کسی ایک متعین ثمن کا تعین نہیں ہوتا اور جب ثمن میں جہالت پائی جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے۔

(ب) دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار، اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھہرائی اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھہرائے یہ جائز ہے[2] بہ خلاف پہلی شکل کے، کہ اس میں قیمت کی تعیین نہیں پائی گئی اس لئے جہالت ثمن کے سبب بیع جائز نہ ہوگی۔

رجل باع علی انہ بالنقد بکذا وبالنسیئۃ بکذا والی شہر بکذا والی شہرین بکذا لم یجز[3]

اگر ایک شخص سے بیچا اس شرط پر کہ نقد کی قیمت یہ ہوگی اور ادھار کی قیمت یہ ہوگی اور ایک مہینہ کے ادھار کی شکل میں یہ قیمت اور دو مہینے کے لئے ادھار کی شکل میں یہ قیمت، تو یہ سب صورتیں ناجائز ہیں۔

یہاں پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادھار کی شکل میں بائع جو قیمت زیادتی کی شکل میں وصول کر رہا ہے کیا وہ مدت کی قیمت نہیں ہے تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ اگر براہ راست صرف مدت کی قیمت لی جائے اور مدت کی قیمت ہی مقصود حقیقی ہو مقصود ضمنی نہ ہو تو ایسی صورت میں مدت کی قیمت ناجائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

---

[1] بذل المجہود فی حل ابی داؤد: ۱۵/۱۳۵

[2] امداد الفتاویٰ: ۳/۲

[3] فتاویٰ عالمگیری: ۳/۱۵۲ مطبع نول کشور

وذلك اعتياض عن الأجل وهو حرام [1]

اس لئے کہ یہ مدت کے بدلہ عوض لینا ہے اور یہ حرام ہے۔

لیکن اگر مدت کی حیثیت ضمنی ہو اور مقصود اصلی کوئی دوسری چیز ہو تو ایسی شکل میں مدت کی وجہ سے اگر قیمت میں زیادتی کی جائے تو جائز ہے جیساکہ صاحب ہدایہ باب المرابحہ میں فرماتے ہیں۔

ألا یری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل [2]

کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ قیمت میں مدت کی (ضمنی) رعایت سے اضافہ کیا جاتا ہے۔

یہاں پر اس صورت میں مقصود بیع ہے اور ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے قیمت مبیع کی بڑھا دی گئی ہے اور براہ راست صرف مدت کا معاوضہ مقصود نہیں ہے اس لئے یہ صورت جائز ہوگی۔

اگرچہ کہ اس مسئلہ میں بھی ایک بلند پایہ حنفی فقیہ قاضی خاں نے اختلاف کیا ہے اور اس کی تصریح کی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

لا یجوز بیع الحنطة بثمن النسیئة أقل من سعر البلد فإنه فاسد وأخذ ثمنه حرام [3]

گیہوں کی بیع اگر ادھار ہونے کی بناپر شہر کے عام نرخ سے کم قیمت پر کی جاتی ہے تو وہ فاسد ہے اور اس کی قیمت لینا حرام ہے۔

محض مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کیجائے اور یہ شکل کہ مقصود اصلی تو مبیع ہو اور محض ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے قیمت میں زیادتی کردی جائے دونوں کا فرق واضح کرتے ہوئے مولانا محمد تقی عثمانی تحریر فرماتے ہیں۔

جن حضرات کو فقہ سے کچھ بھی مناسبت ہوگی ان کو اس فرق کے سمجھنے میں کوئی اشکال نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کی نظیریں بے شمار ہیں کہ بعض اوقات بعض چیزوں کا معاوضہ لینا براہ راست جائز نہیں ہوتا اور کسی دوسرے سامان کے ضمن میں جائز ہوجاتا ہے، اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ ہر مکان دوکان اور زمین کی قیمت پر اس کے محل وقوع اور پڑوس کا بڑا اثر ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کی

---

[1] ھدایہ باب الصلح فی الدین

[2] ھدایہ باب المرابحۃ

[3] جواھر الفقہ : ۱۵۱/۳

قیمت میں نمایاں امتیاز ہوتا ہے، ایک محلہ میں ایک مکان دس ہزار روپئے کا ہے تو وسط شہر میں بالکل اسی طرح کا اور اتنے ہی رقبہ کا مکان ایک لاکھ میں بھی سستا سمجھا جاتا ہے۔ یہ قیمت کی زیادتی ظاہر ہے کہ مکان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کی خاص کیفیت اور محل وقوع کے اعتبار سے ہے اور جب کوئی آدمی یہ مکان بیچتا یا خریدتا ہے تو اس کی یہ کیفیت بھی فروخت ہو جاتی ہے اور قیمت کی جتنی زیادتی ہے وہ اس کیفیت کے مقابلہ میں ہے حالانکہ یہ کیفیت اور صفت کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ لیا جائے مگر مکان یا زمین کی بیع کے ضمن میں اس کی کیفیت وصفت کا معاوضہ بھی شامل ہو جاتا ہے (۱)

(۲) جس وقت ایک ضرورت مند آتا ہے اور وہ ادارہ میں اپنی ضرورت کا اظہار کرتا ہے اور معاملات سے متعلق ضروری شرائط طے پا جاتی ہیں تو یہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ وعدہ بیع ہے اور اس کو پورا کرنا قانونی طور پر لازم نہ ہو گا۔ چاہے یہ معاہدہ زبانی ہوا ہو یا تحریری شکل میں۔

مولانا تھانوی رحمۃ اللہ سے پوچھا گیا کہ

عمرو نے زید سے کہا کہ تم مجھکو یک صد روپیہ کا مال جفت پاپوش منگا دو میں تم سے پانچ روپیہ کا منافع دیکر ادھار ایک ماہ کے واسطے خرید لوں گا جس قدر مدت کے واسطے تم دوگے اسی حساب سے منافع دوں گا یعنی پانچ روپئے یک صد روپیہ کا منافع ایک ماہ کے واسطے ہے جب مال آجائے گا اس وقت مدت ادھار اور منافع کی مقدار معین ہو جائے گی اس کے جواب میں زید نے کہا کہ میں منگا دوں گا مگر اطمینان کے واسطے بجائے یک صد کے دو صد کا رقعہ لکھاؤں گا تاکہ تم خلاف عہدی نہ کرو عمرو نے منظور کر لیا۔

اس سوال کے جواب میں مولانا تھانوی نے فرمایا کہ

اس میں دو مقام قابل جواب ہیں ایک یہ کہ زید وعمرو میں جو گفتگو ہوئی یہ وعدہ محضہ ہے کسی کے ذمہ بحکم عقد لازم نہیں اگر زید کے منگانے کے بعد بھی عمرو انکار کر دے تو زید کو مجبور کرنے کا کوئی حق نہیں، پس اگر عرف وعادت میں عمرو مجبور سمجھا جاتا ہو تو یہ معاملہ حرام ہے ورنہ حلال اسی طرح عمرو کو بھی اور مثل عمرو کے زید کو بھی یہ اختیار حاصل ہے کہ وعدہ بیع پر قائم رہنے کی صورت میں منافع کی مقدار میں تغیر وتبدل کر دیں یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایک ماہ کے ادھار کی صورت میں پانچ روپئے سیکڑہ نفع کا ٹھہرا تھا باقی زیادہ لکھانا یہ بیع ھزل فی مقدار الثمن ہے اگر عمرو کی بدعہدی کی صورت میں بھی زید مقدار واقعی ثمن سے زیادہ وصول نہ کرے تو جائز ہے ورنہ حرام ہے[۲]

---

[۱] جواہر الفقہ ۳/۱۵۲-۱۵۱ [۲] امداد الفتاویٰ ۳/۳۰

اسی طرح اس سوال کے جواب میں کہ زید نے اپنا مکان متصل مسجد متولیان مسجد کے ساتھ مسجد کے مصرف کے لئے بیع کرنے کا معاہدہ کرکے دس روپے پیشگی لے کر رسید لکھدیا، مولانا تھانوی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ معاہدہ جو فیما بین زید و متولیان مسجد کے ہوا یہ بیع شرعی نہیں محض وعدہ ہے جس کا بلاوجہ خلاف کرنا عند اللہ موجب مواخذہ ہو سکتا ہے لیکن قضاءً اس میں مجبور نہیں کیا جا سکتا۔[1]

علامہ شام شیخ مصطفیٰ زرقاء فرماتے ہیں

ومن الواضح أنه اذا انتفت دلالة الصيغة على وقوع الارتباط والتعاقد فلا عقد ولا إلزام وعلى هذا يقرر الفقهاء أن الوعد بالبيع لا ينعقد به البيع ولا يلزم صاحبه قضاءً[2]

یہ بات واضح ہے کہ اگر صیغہ کی دلالت ارتباط اور تعاقد کے وقوع کے منافی ہو تو اس پر عقد کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ پابند ہوگا اس لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ وعدہ بیع، بیع نہیں اور نہ قضاءً اس کا ایفاء لازم ہوگا۔

(۳) نفع میں پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپئے جب اسے دو سال کے بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (VALUE) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔

غرض بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے سودی لین دین کے جواز کی دلیل فراہم ہوگی اور وہ اس طرح کہ اگر ایک شخص اپنی رقم بینک میں جمع کرتا ہے اور ایک مدت کے بعد اسے اس رقم پر سود ملتا ہے تو اس مدت میں اس کی رقم میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہے اس قدر وہ سودی رقم اس کے لئے جائز

---

[1] امداد الفتاویٰ: ۳/ ۴۵

[2] المدخل الفقہی العام: ۱/ ۳۲۳

ہو جائے گی اسی طرح اگر بینک قرض دیتا ہے اور ایک مدت کے بعد وہ رقم وصول کرتا ہے تو اس مدت میں اس رقم میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہے اس تناسب سے بینک کے لئے سود لینا جائز ہوگا اور حقیقتاً وہ سود نہ ہوگا بلکہ اس نقصان کی تلافی ہوگی جو اس مدت میں رقم میں واقع ہوئی ہے۔

ماہر معاشیات ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی غیر سودی بینک کاری میں قرض کھاتے کی تفصیلات کے کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں۔

بینک عوام کو دعوت دے گا کہ وہ آمدنیاں اور بچتیں حفاظت اور ادائیگی میں سہولت کے لئے اسے قرض دیں۔۔۔ قرض کھاتہ موجودہ بینکوں کے جاری حسابات (CURRENT ACCOUNTS) یا عندالطلب قابل واپسی کھاتہ (DEMAND DEPOSIT) کی طرح ہوگا۔

ان رقموں کے قرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ بینک کے پاس رہیں بینک ان پر تصرف کر سکے گا، اسے اس بات کی آزادی حاصل ہوگی کہ وہ ان رقموں کو نفع آور کاروبار میں لگائے، اگر بینک کو قرض کھاتہ کے سرمایہ کے کاروباری استعمال میں نقصان ہو تو یہ نقصان اسے خود برداشت کرنا ہوگا، کھاتہ داروں کو ان کی رقمیں بغیر کسی کمی کے واپس کرنا ہوں گی، اگر بینک کو قرض سرمایہ کے کاروباری استعمال سے نفع ہو تو یہ نفع بھی اسی کو ملے گا، قرض کھاتہ میں رقمیں جمع کرنے والے کو اس میں سے کوئی حصہ پانے کا حق نہ ہوگا کھاتہ داروں کو اتنی ہی رقم واپس ملے گی جتنی انھوں نے جمع کی ہو نہ کم نہ زیادہ[1]۔

درج بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انھوں نے رقم کی مالیت میں کمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ صاف صاف دو ٹوک الفاظ میں یہ لکھا ہے کہ کھاتہ داروں کو اتنی ہی رقم واپس ملے گی جتنی انھوں نے جمع کی ہو نہ کم نہ زیادہ۔

(۴) اگر ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان مطلوبہ شئی کی خریداری، اصلی لاگت اور اس پر مطلوبہ منافع طے ہو جانے کے بعد اگر ادارہ اسی شخص کو روپئے دے کر سامان خریدنے کے لئے بازار بھیجدے اور وہ شخص اپنی مطلوبہ شئی بازار سے اس مالیاتی ادارہ سے ملنے والے روپئے ادا کر کے خریدے اور پھر وہ رقم مع زائد منافع بالاقساط ادا کرتا رہے تو آیا یہ جائز ہوگا یا نہیں۔

---

[1] غیر سودی بنک کاری ص ۶۰-۶۶۔

مذکورہ استفسار پر غور وخوض کرنے سے اس صورت کے عدم جواز کا پہلو راجح معلوم ہوتا ہے
اس لئے کہ:
(۱) ایسی صورت میں بینک ایسی چیز کی بیع کر رہا ہے جس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہے اور حدیث میں بیع مالا یملک کی ممانعت آئی ہے اس لئے کہ روپیہ دینے کے بعد بینک نے مشتری سے یہ کہا کہ وہ بازار جاکر مطلوبہ شئے خریدے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلوبہ شئی کا بائع مالک نہیں ہے۔

مرابحہ

از ـــــــ مولانا عبد الجلیل قاسمی، جامعہ اسلامیہ قرآنیہ سمرا، مغربی چمپارن

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔ اما بعد!

(۱)

بیع نقد اور ادھار دونوں جائز ہیں۔ ویصح البیع بثمن حال ومؤجل باجل معلوم مجمع الانہر، ج ۲، ص ۸۔ شریعت میں نفع کی کوئی حد متعین نہیں ہے کہ اس سے زائد لینا جائز نہ ہو۔ البتہ ادھار بیع کی صورت میں اجل کا معلوم ہونا ضروری ہے اگر اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی چاہے نفع کم ہو یا زیادہ۔ اور جس طرح نقد بیع کی صورت میں نفع کم وبیش لینا جائز ہے اسی طرح ادھار میں بھی جائز ہے۔ اور نقد وادھار میں بھی نفع کم وبیش لینا جائز ہوگا۔ ایک ہی دکاندار اپنی دکان کے مختلف سامانوں میں نفع مختلف رکھتا ہے۔ نفع کے تناسب کی تعیین میں عام طور پر اس بات کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ سامان جلد فروخت ہو جاتا ہے یا دیر سے۔ جو سامان جلد فروخت ہونے والا ہے اس میں نفع کم لیا جاتا ہے اور جو سامان دیر تک دکان میں پڑا رہ جاتا ہے اس میں نفع کی مقدار زائد کر دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو سامان جلد فروخت ہو جاتا ہے اس کا سرمایہ گردش میں رہتا ہے، اور بار بار نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور جو سامان جلد فروخت نہیں ہوتا اس کا سرمایہ منجمد ہو جاتا ہے اور نفع کے مکرر ہونے کا امکان نہیں رہتا۔ اس میں نفع زیادہ لیا جاتا ہے۔ بالکل یہی صورت نقد وادھار بیع میں بھی ہوتی ہے۔ نقد بیع کی صورت میں سرمایہ گردش میں رہتا ہے اور نفع بار بار حاصل ہوتا ہے۔ اور ادھار بیع کی صورت میں سرمایہ منجمد ہو جاتا ہے۔ اور بار بار نفع کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نقد کی قیمت علیحدہ اور ادھار کی قیمت علیحدہ رکھنے کو استحصال اور دوسرے کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ بائع کو جو روپے دو سال کے بعد ملیں گے۔

اگر نقد مل جاتے اور گردش میں رہتے تو ممکن تھا کہ اس سے زائد نفع کما لیتا جتنا وہ ادھار کی صورت میں لے رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض ایسے بھی خریدار ہوتے ہیں جو کم نفع دے کر نقد سامان خریدنے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن پھر بھی وہ زیادہ نفع دے کر ادھار خریداری کو ترجیح دیتے ہیں اور ادھار کی مدت میں اس سرمایہ کو گردش دے کر اس نفع سے زائد کما لیتے ہیں جتنا وہ بائع کو دیتے ہیں۔ دوسری وجہ وہ بھی ہوسکتی ہے جو سوال میں مذکور ہے کہ دو سال کے بعد بائع کو جو روپے ملیں گے اس کی مالیت کم ہو جائے گی۔ بہرحال اجل کی کمی وزیادتی کی صورت میں نفع کی کمی وزیادتی کو نہ تو ناجائز کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر اخلاقی۔

(۲)

مدت ادائیگی کی کمی وبیشی کی صورت میں منافع میں جو کمی وزیادتی ہوتی ہے اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مدت ادائیگی اور اس کا نفع دونوں الگ الگ متعین ہیں۔ مثلاً ایک سال کے لیے دس فی صد اور دو سال کے لیے ۲۵ فی صد وغیرہ۔ لیکن جس وقت معاملہ کیا گیا اس وقت متعین کر لیا گیا کہ ادائیگی ایک سال میں ہوگی یا دو سال میں۔ یہ صورت جائز ہوگی۔ اس لیے کہ بیع ادھار ہے اور اجل معلوم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مدت ادائیگی اور نفع تو الگ الگ متعین ہیں لیکن جس وقت معاملہ کیا گیا اس وقت یہ طے نہیں کیا جاسکا کہ ادائیگی ایک سال میں ہوگی یا دو سال میں۔ بلکہ خریدار کو اختیار دیا گیا کہ وہ جب ادا کرے۔ البتہ یہ طے ہو گیا کہ جب ادا کرے گا اس مدت کے لیے جو نفع طے ہے وہی لیا جائے۔ مثلاً اگر ایک سال میں ادا کرے گا تو دس فی صد اور دو سال میں ادا کرے گا تو ۲۵ فی صد۔ تو یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔ اس لیے نہیں کہ الگ الگ مدت کے لیے الگ الگ نفع طے ہوا ہے بلکہ اس لیے کہ بیع ادھار ہے اور اجل مجہول ہے۔ اور ادھار بیع اجل کی تعیین کے بغیر فاسد ہے۔

(۳)

جن مالیاتی اداروں کے پاس دکان یا گودام نہیں ہیں۔ وہ ضرورت مند کے ساتھ جو معاملات طے کرتے ہیں اگر ان کو بیع کہا جائے۔ تو یہ بیع مالا یملک ہے اور ممنوع ہے اس لیے اس کو بیع کا معاہدہ ہی کہنا انسب ہے۔ اور اس وقت بیع قطعی ہوگی جب ادارہ

شے مطلوب خرید کر ضرورت مند کو حوالہ کرے گا۔ اور جب یہ وعدۂ بیع ہے تو اس کا پورا کرنا اخلاقی طور پر تو ضروری ہو گا لیکن قانونی طور پر ضروری نہیں ہو گا۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اگر بائع کو اس وعدہ کی خلاف ورزی کی گنجائش ہوتی ہے۔ تو کبھی خریدار کو بھی بیع کی تکمیل کے بعد جب کہ وہ سامان کو دیکھے بغیر خریداری کر رہا ہو بعض حالات میں اس کو فسخ کرنے کا حق خیار رویت کی بنیاد پر ہو جاتا ہے۔ تو دونوں اپنی ساکھ قائم رکھنے اور اعتماد بحال رکھنے کے لیے کوشش کریں گے کہ بیع مکمل ہو جائے۔ بہر حال اس کو معاہدۂ بیع قرار دینا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۴)

اگر مالیاتی ادارہ ضرورت مند کو مطلوبہ شے فراہم کرنے کے بجائے نقد روپے ادا کرتا ہے تو ایسی صورت میں صرف وہی رقم واپس لی جا سکتی ہے جو دی گئی ہے۔ اس سے نفع کے نام پر کوئی زائد رقم وصول کرنا سود ہو گا جو جائز ہرگز نہیں ہو گا۔ اس لیے وہ خریداری جو ضرورت مند بازار سے کر رہا ہے ایک ہی خریداری اور ایک ہی قبضہ ہے۔ اس کو دو خریداری اور دو قبضہ کہنا تحکم ہے۔ مالیاتی ادارہ سے اس نے روپے لیا ہے اور خریداری اپنے لیے کر رہا ہے۔ اگر اس کو ادارہ کا وکیل بالشراء قرار دیا جائے تو اس صورت میں ادارہ اس شے کا مالک ہو گا اور اس ضرورت مند کو اس کا استعمال جائز نہیں ہو گا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ جب ادارہ مالک ہو گیا تو اب پھر ادارہ کی طرف سے وکیل بالبیع ہو گیا۔ اور خود خرید لیا۔ تو اولاً ادارہ نے شے مطلوب کی خریداری کے بعد اس کو وکیل بالبیع بنایا نہیں۔ اور اگر وکیل بالبیع فرض بھی کر لیا جائے تو بھی وکیل بالبیع خود مشتری نہیں ہو سکتا۔ ولیس للوکیل بالبیع ان یبیع من نفسہ لان الحقوق تتعلق بالعاقد فیؤدی الی ان یکون الشخص الواحد فی زمان واحد مسلما و مستلما مطالبًا و مطالبا و ھذا محال وکذا لا یبیع من نفسہ وان امرہ المؤکل بذلک لما قلنا بدائع الصنائع للکاسانی ج ٦، ص ٢٨۔

اس لیے بہتر یہ ہے کہ جو رقم دی گئی ہے وہی وصول کی جائے۔ اور اس میں نفع کے نام پر کچھ نہ لیا جائے۔ یا ضرورت مند کو وکیل بالشراء بنا کر وہ شے ادارہ میں منگا لیا جائے۔ اور قبضہ کر لیا جائے اس کے بعد پھر ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مرابحہ

از ـــــــــــ مولانا محفوظ الرحمٰن جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئوناتھ بھنجن (یوپی)

(۱) اسلامی بینکنگ میں عام طور پر اُدھار خرید و فروخت کی صورت میں نقد خرید و فروخت کی قیمت سے زیادہ قیمت وصول کیجاتی ہے اس زیادتی کا وصول کرنا جائز ہے لیکن مروت کے خلاف ہے۔ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کرنا کسی ایک جہت کو متعین کر کے جائز ہے۔ امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۲۰۔

(۲) جو سامان کہ بازاروں میں ہر وقت موجود رہتا ہے اور اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے مالیاتی ادارے ان سامانوں کو اپنی ملک بنائے بغیر اگر بیچتے ہیں تو یہ بیع جائز نہیں۔ حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے منع فرمایا کہ جو چیز میرے پاس نہ ہو اس کو بیچوں بحوالہ ترمذی ج ۱ ص ۱۴۸۔

(۳) مالیاتی ادارے کا اس طرح کے سامانوں پر لاگت و منافع کا معاملہ طے کرنا معاہدہ بیع ہوگا۔ اور ایفاء عہد لازمی ہے واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا۔

مالیاتی ادارے نے جن سامانوں کی فروخت کا معاہدہ کیا ہے اگر ان سامانوں کے خریدنے کا کام معاہد کے ذمہ سپرد کردے اور معاہد اس سامان کو خرید لے اور پھر مالیاتی ادارے کے معاہدے کے تحت مع متعینہ حدود کے رقم ادا کرتا رہے تو اس کا یہ عمل جائز ہے، ایک حیثیت سے وہ وکیل ہوگا اور ایک حیثیت سے وہ مالک ہوگا۔ امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۲۲۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مرابحہ سے متعلق استفسارات پر

اظہار رائے

عبد العظیم اصلاحی علی گڑھ

مضاربت کے معاملے سے یہ بات واضح ہے کہ کسی چیز کی لاگت میں صرف سرمایہ ہی نہیں بلکہ محنت یا عمل بھی شامل ہے۔ اسی لئے یہ دونوں ہی عوامل ربح یا مکافات کے حقدار ہوتے ہیں۔ مرابحہ میں بھی سرمایہ کے علاوہ عمل یا محنت کو بھی لاگت کا جز سمجھنا چاہئے۔ اس فرق کو ملحوظ رکھنے سے بہت سے اشکال کو سمجھنے اور حل کرنے میں آسانی ہو سکتی ہے۔ مثلاً جہاں صرف سرمایہ لاگت ہو وہاں کوئی اور نفع ہوگا اور جہاں محنت و سرمایہ دونوں موجود ہوں وہاں نفع کچھ اور ہوگا البتہ دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں الگ الگ بتائی جائیں یعنی یہ کہ قیمت خرید اتنی ہے اور اس کی فراہمی پر مزید لاگت اتنی آئی ہے۔

نقد یا ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں کمی یا بیشی اکثر فقہاء کے نزدیک ایک مسلم حقیقت ہے لیکن مدت ادائیگی میں کمی اور زیادتی کے مطابق منافع میں کمی اور زیادتی ربا کو مستلزم ہوگی اس لئے اس کے جواز میں تأمل ہے۔

کسی شے کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنا جائز ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ استحصال ہو۔ استحصال تو نقد بیچنے کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے اسی لئے بیع المضطر کی ممانعت آئی ہے۔ مختلف وجوہ سے ادھار کو زائد قیمت پر بیچنے کی اجازت دینے میں بائع و مشتری دونوں کی مصلحتوں کی رعایت ہے۔

البتہ اس ضمن میں یہ دلیل دینا صحیح نہیں ہوگا کہ "بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (Value) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی۔ پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔ اس لئے یہ جائز ہونا چاہئے"۔

اصل میں یہ مسئلہ موخر مطالبوں کا قیمتوں کے اشاریے سے مربوط کرنے کا ہے جس پر ابھی کوئی متفق علیہ رائے علماء کے درمیان نہیں قائم ہوئی ہے۔ گرچہ ادھر کئی دہائیوں سے قیمتوں میں برابر اضافہ ہی دیکھا جارہا ہے لیکن نظری اعتبار سے اس کا بھی امکان ہے کہ دو سال بعد اشیاء کی عام قیمتوں میں گراوٹ آجائے اور اس وقت بائع کو اس چیز کے کئی گنا واپس مل رہے ہوں جس پر وہ عام طور پر اس وقت بازار میں مل رہی ہو۔ اشاریہ اپنانے کا مسئلہ الگ سے طے ہونا چاہئے ۔ اگر یہ چیز موخر مطالبوں کے سلسلہ میں تسلیم کرلی جاتی ہے تو ادھار قیمت سو کے دو سو بھی مانگے جاسکتے ہیں بشرطیکہ اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں صد فیصد اضافہ ہوگیا ہو۔

مرابحت کے لئے بائع یا مالی ادارے اگر قیمت ادا کر دیتے ہیں اور اس سلسلہ میں کاغذات کا تبادلہ ہوجاتا ہے تو حکماً ملک اور قبضہ کا تصور ہوگا۔ بیع سلم اور خود مرابحہ کے جواز سے یہ بات ثابت ہے کہ بیع مالایملک سے مراد ان چیزوں کا بیچنا ہے جو خود بائع کی ملکیت میں نہ ہوا ور نہ ہوسکتی ہوں۔ مثلاً کسی دوسرے کا سامان اس کی مرضی کے خلاف بیچ دینا، مفرور غلام، ہوا کے پرندے یا سمندر کی مچھلیاں وغیرہ۔ بیع مایملک میں وہ چیزیں نہیں شامل ہوں گی جن کی حصول یابی بائع کے قبضہ وقدرت میں ہو اور عملاً اس کے وسائل بھی فراہم ہوں۔ ترمذی اور بعض مجموعۂ احادیث میں ہے کہ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ فلاں مجھ سے کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے۔ کیا میں بازار سے لاکر بیچ دوں تو آپؐ نے فرمایا کہ لاتبع مالیس عندك۔ لیکن یہ چیز اس شخص کے مخصوص حالات کی وجہ سے ہوسکتی ہے۔ کوئی عام حکم نہیں معلوم ہوتا ورنہ بیع سلم و مرابحہ سب سے پہلے ممنوع ہوتے۔

مرابحہ کے معاملہ کو ابتداءً معاہدۂ بیع بھی سمجھیں تو بھی اس وعدہ یا معاہدہ کو پورا کرنا قانوناً لازم ہوگا۔ ایفاء عہد پر قرآن نے جس شدت سے زور دیا ہے اس سے اس کا وجوب بالکل واضح ہے۔ چند آیات ملاحظہ ہوں۔

واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا — الاسراء: ۳۴

ومن اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين — آل عمران

والذين هم لامانا تهم وعهدهم راعون -- المومنون: ۸، المعارج ۳۲

والموفون بعهدهم اذا عاهدوا۔ — البقرہ ۱۷۷

یہاں یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہئے کہ جب کسی عہد و وعدہ کی خلاف ورزی سے کسی کو ضرر

پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اس کے ایفا پر قانوناً مجبور کیا جا سکتا ہے جو یہاں بالکل واضح ہے۔ اس معاہدہ کا خاتمہ طرفین کی رضامندی سے ہونا چاہئے۔ ورنہ ایجاب و قبول کی طرح یہاں بھی طرفین ایفاءِ عہد کے پابند ہوں گے الا یہ کہ کوئی شرعی عذر مانع آ جائے۔

سوالنامہ کے آخر میں پیش کی گئی شکل کا حل بالکل سہل و معقول ہے بشرطیکہ ہم سرمایہ و عمل دونوں کو جزء لاگت تسلیم کریں۔ جیسا کہ اس تحریر کے بالکل آغاز میں میں نے اشارہ کیا ہے موجودہ شکل میں سرمایہ صرف بائع کی طرف سے ہے اور عمل مشتری کی طرف سے اس لئے اس عمل کے بقدر بائع اپنے منافع میں کمی کرے گا اور ظاہر ہے یہ چیز بوقت معاہدہ طے ہوگی کہ خود بائع بازار سے خرید کر مشتری تک پہنچائے تو وہ کیا منافع لے گا اور اگر مشتری خود خرید لائے تو کیا منافع ہوگا۔ اس شکل کو ہم وکالت کے تحت درج کریں تو بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بعض حالات میں مؤخر الذکر شکل مشتری کے لئے زیادہ سہل و نفع انگیز ہو سکتی ہے۔ البتہ اس میں خیال رکھنا ہوگا کہ اس میں بائع کا کام صرف سرمایہ دے کر نفع طے کر لینے تک محدود نہ رہے ورنہ ربا کے در آنے کے امکانات ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔



مرابحاتی کاروبار

از مفتی عزیزالرحمٰن، مدن دارالافتا بجنور۔ یوپی

حامدًا ومصلیًا۔ امابعد!

ابتدائیات

موجودہ زمانہ میں کثرتِ آبادی اور کثرتِ رسل و رسائل اور مصنوعات اور ایجادات کی کثرت اور اس کی وجہ سے انسانی عادات کے تنوع سے اشیاء کے نقل وحمل اور پھیلاؤ سے بہت زیادہ وسعت اور ترقی ہوگئی ہے۔ اس کی وجہ سے طریقہائے معاش ومعیشت میں بھی بہت زیادہ تنوع ہوا ہے۔ جن سے علیحدگی اور گریز ممکن نہیں ہے۔ اسلامی شرع میں ہم ان تمام چیزوں کو عرف اور عادات کی روشنی میں دیکھ سکتے ہیں کہ کس حدتک ان کو جائز یا ناجائز قرار دیا جائے۔

۱۔ واعلم ان اعتبار العادة والعرف یرجع الیہ فی الفقہ فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذلک اصلا۔ (اشباہ ص ۳۷)۔

۲۔ تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة۔ (اشباہ

لیکن یہ عرف اور عادت اسی وقت تک معتبر ہیں جب تک نصوص کے خلاف نہ ہوں۔

۳۔ انما العرف غیر معتبرة فی المنصوص علیہ۔ (اشباہ

۴۔ لیکن ہمارے حضرات فقہاء نے حضرت امام ابویوسفؒ کا یہ قول روایت کیا ہے۔

اعتبار العرف مطلقًا وان کان خلاف النص۔ (ردالمحتار ج ۴، ص ۳۰۰)۔

امام ابویوسفؒ کا دفاع کرتے ہوئے ابن کمال نے فرمایا ہے:

ولو تغیر العرف فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم نص علی تغیر الحکم ملخصہ ان النص معلول بالعرف فیکون ھو العرف فی ای زمن کان۔ (ردالمحتار ج ۴، ص ۲۰۱)۔

الاحکام تبتنی علی العرف فیعتبر فی کل اقلیم و فی کل عصر عرف اھلہ۔ (ردالمحتار ج ۴، ص ۲۰۹)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ عرف اور عادۃ اسی وقت تک بنیاد اور اصل قرار پا سکتے ہیں جب تک نص کے خلاف نہ ہوں۔ اگر اس کو وسعت دیدی جائے تو اسلام اور کوئی بھی مذہب کھلوڑا بن جائے گا۔ مشہور قاعدہ ہے۔

اذا اتسع الامر ضاق واذا ضاق اتسع۔ اشباہ

اس لیے یہ ہوسکتا ہے کہ عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے اور نص میں تخصیص پیدا ہو جائے مثلاً مصنوعات کا آڈر بک کراتے وقت صرف ایک نمونہ پر معاہدہ ہو جاتا ہے اور بقیہ اعداد میں تبعًا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ بیع معدوم کی ہے لیکن عرف اور اہل صنعت اور تاجروں کے یہاں یہ طریقہ جاری ہے اور جائز ہے۔ رد المحتار ج ۵، ص ۴۰۔

حاصل یہ کہ عرف اور عادت اسی وقت تک معتبر ہیں جب تک نصوص کے معارض نہ ہوں۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم نے بیان فرمایا ہے کہ عمال اور مزدور ازار زیرِ ناف باندھتے ہیں حالانکہ شرعاً نہ ستر عورت ہیں بعض حضرات نے اس کو عرف کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے یہ غلط ہے۔ کیونکہ یہ تعامل خلافِ نص ہے۔ اشباہ ص ۳۷۔

غرضکہ عرف و عادت نص کے خلاف قابلِ اعتبار نہیں ہیں۔

متفرعات موجودہ زمانہ میں روزانہ کی خوردہ فروش اشیاء کو چھوڑ کر بڑے کارخانوں، کمپنیوں، ملکوں اور حکومتوں اور حکومتوں کے مختلف شعبوں کے درمیان جو کاروبار ہوتا ہے وہ ہوسیل ڈیلروں۔ لائسنس دار غیر مالیاتی اداروں، ٹھیکیداروں اور ان کے ٹنڈروں اور ہنڈیوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ براہِ راست مارکیٹ اور کارخانوں میں یہ لوگ نہیں جاتے ہیں۔ بلکہ ان غیر مالیاتی اداروں اور بینک کے ذریعہ کاروبار صرف چیک، ڈرافٹ، ہنڈیوں اور بلوں کے ذریعہ چلتا ہے۔ یہ ادارے سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بینک کے ذریعہ منتقل کرتے ہیں اور رقوم کا اندراج ایک کھاتے سے دوسرے کھاتے میں ہوتا رہتا ہے۔ ان غیر مالیاتی اداروں کے بھی ایجنٹ ہوتے ہیں جو معاملہ اور شرائط طے کرتے ہیں ہم ان سب اداروں اور ایجنٹوں اور بینکوں کو وکیل بالبیع والشراء اور دلال وسمسار قرار دے سکتے ہیں۔ اکثر یہ کاروبار فون کے ذریعہ چلتا ہے اور رقومات کا لین دین دست بدست نہیں بلکہ کھاتوں کے ذریعہ چلتا ہے۔ اس طرح یہ نقد شمار کیا جائے گا اور بالاقساط کاروبار حسب شرائط بھی چلتا ہے وہ ادھار شمار کیا جائے گا۔ اس طرح سے

ہونے والے کاروبار کو جائز یا ناجائز کہنے میں چند امور کا لحاظ رکھیں گے۔

۱۔ کسی معاملہ میں ربا اور سود کی صورت تو پیدا نہیں ہو رہی ہے۔

۲۔ شرائط تو ایسی نہیں کہ جن میں احد المتعاقدین کا فائدہ ہو۔

۳۔ اشیاء میں سے کسی میں جہالت تو نہیں ہے۔

۴۔ معاملہ میں صرف جلب منفعت مقصود ہے یا دفع مضرت مقصود ہے۔

وعلیٰ ہذا دیگر بعض امور کو پیش نظر رکھ کر ہم جائز یا ناجائز کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں دلالوں اور سمساروں، وزن کرنے والوں اور پرکھنے والوں اور وکیل بالبیع والشراء کو اجرت لینا جائز ہے۔ مذکورہ ادارے جن میں سے بعض دلال کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض وکیل کی پوزیشن میں ان کو طرفین کی طرف سے شرح فی صد کے اعتبار سے کمیشن ملتا ہے اور یہ ادارے کمیشن وصول کرتے ہیں اور یہ ان کا مستقل کاروبار ہے۔ اہل فقہ نے کمیشن کی حد تک معاملہ کو جائز قرار دیا ہے۔

وفی الحاوی سئل محمد بن سلمة عن اجرة السمسار فقال ارجوا انه لابأس به الی قوله فجوزوه لحاجة الناس الیه۔ (رد المحتار ج ۵، ص ۴۳)۔

یہ غیر بالیاتی ادارے جب کسی سے کوئی معاملہ طے کرتے ہیں اس وقت مال نہ ان کی ملکیت میں ہوتا ہے اور نہ قبضہ میں ہوتا ہے اس سے بیع بالمعدوم لازم آتی ہے۔ لیکن یہ معلوم رہے کہ یہ غیر بالیاتی ادارے بڑے لمبے کاروبار محض اپنی ساکھ اور اعتبار کی بنا پر کرتے۔ اور ضرورت کی وجہ سے اس قدر عدم ملکیت اور عدم قبضہ جائز ہے۔ بیع سلم کے باب میں مذکور ہے۔

ومنقطع لایوجد فی الاسواق من العقد الی وقت الاستحقاق فی اقلیم دون آخر۔ (درمختار ج ۴، ص ۲۰۹)۔

یعنی شہر کی مارکیٹ میں نہیں بلکہ ملک کی مارکیٹ میں اس کا پایا جانا ضروری ہے اس وجہ سے وہ حکماً معدوم نہیں ہے اور بیع حقوق کے بیان میں اس سے زیادہ وسعت ہے۔

مارکیٹ میں بہت سی ایسی اشیاء ہیں جن کی قیمت گورنمنٹ مقرر کرتی ہے بعض دفعہ ان پر سیل ٹیکس کارخانے والے ادا کرتے ہیں اور بعض دفعہ خوردہ فروش دکاندار۔ میری رائے میں سیل ٹیکس بیع مرابحہ میں اصل قیمت کا جزو ہے اور اس پر دیگر اخراجات زوائد میں

شمار ہوں کے اس قسم کے معاملہ کو ہم بیع تعاطی قرار دے سکتے ہیں اور یہ جائز ہے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہروں میں کچھ مالیاتی ادارے ہوتے ہیں جن کو فائینسر (یا قدیم زمانے کا دھنا سیٹھ) کہا جاتا ہے یہ ادارے خریدار کو مال خرید واتے ہیں لیکن اپنی رقم پر شرح فی صد کے اعتبار سے سود لیتے ہیں۔ ایسے ہی فروخت کنندہ اپنی ہنڈیاں بینکوں کے حوالے کر دیتے ہیں اور بینک فروخت کنندہ اداروں سے اپنا کمیشن حاصل کرتے ہیں اور مشتری سے بھی شرح فی صد کے اعتبار سے اپنا کمیشن لیتے ہیں فروخت کنندہ اس کمیشن کو بھی اور بینک کے مصارف کو خریدار کے ذمہ ڈال دیتا ہے اور یہ بھی خریدار سے وصول کیا جاتا ہے یہ کھلا ہوا سودی کاروبار ہے اور ناجائز ہے۔

کل قرض جرّ نفعًا حرام۔ (درمختار ج ٤، ص ١٩٣ - اشباه)

رہا وہ معاملہ کہ کوئی چیز نقد کم قیمت میں اور ادھار زیادہ قیمت میں دی جاتی ہے۔ اس کو بھی ہمارے فقہاء نے ناجائز قرار دیا ہے۔

ولو قال بعتك بالف حالًا او بالفين نسية . لايجوز (البناية ج ٣، ص ١٦).

فان الاجل بنفسه ليس بمال فلايقابله شئ حقيقةً. (درمختار ج ٤، ص ١٧٥).

ہمارے زمانہ میں مسلم فنڈوں سے بھی کاروباری معاملات چلتے ہیں۔ یہ ادارے مسلمانوں کی رقومات امانۃً اپنے پاس رکھتے ہیں اور پھر ان کو اپنے طور پر بینکوں میں جمع کر کے لاکھوں روپیہ کماتے ہیں جو بذاتِ خود سودی کاروبار ہے اور حرام ہے دوسروں کو قرض دینے کے لیے کچھ ایسی شرائط ہیں جو صرف جواز کے لیے حیلہ قرار دی جاسکتی ہیں اور حیلہ خود مکروہ تحریمی ہے۔

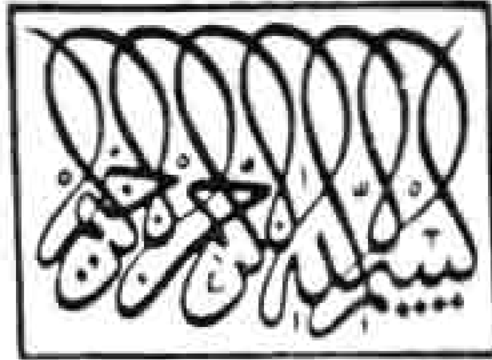
١۔ وفى الخلاصة القرض بالشرط حرام والشرط لغوٌ وفى رد المحتار كل قرض جرّ نفعًا حرام اى اذا كان مشروطًا كما علم مما نقله عن البحر وعن الخلاصة وفى الذخيرة وان لم يكن النفع مشروطًا فى القرض فعلى قول الكرخى لاباس به۔ (رد المحتار ج ٤، ص ١٨٣)۔

٢۔ وفيها شراء الشئ اليسير بثمن غالٍ لحاجة القرض يجوز ويكره ۔

٣۔ وان لم يكن مشروطًا فى القرض ولكن اشترى المستقرض من المقرض بعد القرض متاعًا بثمن غالٍ فعلى قول الكرخى لا بأس به وقال الخصاف ما احب له

ذلك وقال الحلوانی انه حرام الخ . (ردالمحتار ج ٤ / ص ۱۹۴) .

حاصل یہ ہے کہ مسلم فنڈوں کا حیلہ مکروہ تحریمی ہے اور اس اعتبار سے ناجائز ہے کہ ان کی شرائط قرض دینے سے پہلے ہی ہوتی ہیں مستقرض کو اختیار نہیں رہتا ہے. مسلم فنڈ ادارے اگر اس قسم کی غیر معقول وغیر شرعی شرائط ہٹالیں اور ان اداروں کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے بعض دوسرے معاونتی ذرائع کو اختیار کرلیں تو یہ ادارے غیر سودی بینک کے لیے اچھا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب .



مرابحہ سے متعلق سوالات کے جوابات

از ———— مولانا جمیل احمد نذیری ناظم جامعہ احیاء العلوم اعظم گڑھ (یوپی)

۱۔ مرابحہ سے متعلق پیدا ہونے والے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی نقد اور ادھار کی الگ الگ قیمت متعین کرنا جائز ہے۔ اس طرح ادھار کی مدت کم و بیش ہونے کے اعتبار سے بھی الگ الگ کم و بیش قیمت رکھی جا سکتی ہے۔ لیکن پہلے سے معلوم کرلے کہ خریدنے والا نقد خریدے گا یا ادھار۔ اور ادھار کی صورت میں کتنے دن کا ادھار رہے گا۔ اسی اعتبار سے قیمت بتادے مثلاً معلوم ہوا کہ نقد خریدے گا تو قیمت ایک ہزار بتادی، پتہ چلا کہ تین مہینہ کا ادھار خریدے گا تو قیمت بارہ سو بتادی، یا یہ معلوم ہوا کہ ایک سال کا ادھار رہے گا تو پندرہ سو بتادی، یہ صورت جائز ہے۔ البتہ خریدار پر لازم ہوگا کہ وہ اگر بطور مرابحہ اس سامان کو فروخت کرنا چاہے تو بتادے کہ میں نے اتنے دن کے ادھار پر خریدا تھا لان للاجل شبہا بالمبیع الا یری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل ...... فصار کانہ اشتری شیئین وباع احدہما مرابحۃ بثمنہما والاقدام علی المرابحۃ یوجب السلامۃ عن مثل ھذہ الخیانۃ۔

(ھدایہ ج ۳ ص ۳، باب المرابحہ)

لیکن اگر یوں کہے: اگر نقد خریدے تو یہ سامان ایک ہزار کا ملے گا۔ تین ماہ کے ادھار پر لوگے تو بارہ سو کا اور ایک سال کا اُدھار رکھو گے تو پندرہ سو کا ملے گا۔ یہ صورت ناجائز ہے اور اس طرح نقد و اُدھار میں کمی و بیشی کرنا درست نہ ہوگا۔ وذلک اعتیاض عن الاجل وھو حرام

(ھدایہ ج ۳ ص ۲۵ باب الصلح فی الدین)

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے۔ رجل باع علی انہ بالنقد بکذا وبالنسیئۃ الی شہر بکذا والی شہرین بکذا لم یجز کذا فی الخلاصہ

(فتاوی عالمگیریہ ج ۳ ص ۲، الباب العاشر فی الشروط التی تفسد البیع والتی لا تفسدہ)

خلاصہ یہ ہے کہ خریدار کا عندیہ معلوم کرکے ایک دام بتایئے خواہ نقد والا یا اُدھار والا یہ نہ ہو کہ ایک ساتھ نقد اور اُدھار دونوں طرح کا بتانے لگے۔

۲۔ جو سامان مالیاتی ادارہ کے پاس موجود نہیں ہے۔ کسی ضرورت مند کے اظہار ضرورت پر اس کی فروختگی کی بات چیت اور شرائط وغیرہ طے کرنا اور بعد میں سامان خرید کر خریدار کے حوالہ کرنا بیع نہیں ہے۔ معاہدہ بیع ہے۔ بیع اس وقت ہوگی جب سامان کی حوالگی پائی جائے اس وقت ایجاب و قبول کی بھی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ پہلے سے طے شدہ معاملات و شرائط کے تحت جن کا فریقین کو علم ہو محض لین دین کر لینا کافی ہوگا۔ اور یہ بیع تعاطی کہلائے گی۔ والمراد ههنا اعطاء المبيع والثمن من الجانبين بلا ايجاب وقبول وقيل يكفى فى التعاطى الاعطاء من احد الجانبين كمن وضع فلساً واخذ قطعة حلواء مقدرة به

(حاشیہ ۱۱ هدایہ ج ۳ ص ۱۹ کتاب البیوع)

فتح القدیر میں ہے:

واختلف فى ان قبض البدلين شرط فى بيع التعاطى او احدهما كاف والصحيح الثانى ولفظ محمد رحمه الله تعالى على ان بيع التعاطى يثبت بقبض احد البدلين وهذا ينتظم الثمن والمبيع ونصه فى الجامع على ان تسليم المبيع يكفى لا ينفى الأخر۔

(فتح القدیر ج ۵ ص ۷۷)

جہاں تک ممکن ہو اس معاہدہ کو پورا کرنا چاہئے لیکن بعض صورتوں میں یہ معاہدہ منسوخ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً جس لاگت پر متعینہ نفع رکھ کر قیمت بتائی تھی۔ لاگت اس سے زائد آرہی ہے اور مالیاتی ادارہ نقصان برداشت کرنے کی پوزیشن میں نہ ہو تو خریدار کو اس بیع کے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر لاگت کم آئی ہے تو اسے بتانا چاہئے اور اتنی مقدار کم کرکے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر نہیں بتایا اور سابقہ بتائی گئی لاگت پر ہی فروخت کر دیا تو مطلع ہونے پر خریدار کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ فان اطلع المشترى على خيانة فى المرابحة فهو بالخيار (هدایہ ج ۳ ص ۷۱)

۴۔ ظاہر ہے کہ جب بات روپے کی نہیں ہوئی بلکہ کسی سامان کی خریداری کی ہوئی ہے تو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بھیجنا سوائے توکیل بالشراء کے کچھ اور نہیں اور زائد نفع کا تعلق اس رقم سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس سامان کی لاگت سے ہوگا، کیونکہ روپے کا

مالک بنایا ہی نہیں نہ مالک بنانے کی بات ہوئی مالک سامان کا بنے گا جو اس روپے سے خریدا جائے گا لہٰذا ابتداء وہ مالیاتی ادارہ کا وکیل بالشراء ہوگا اور بیع ہو جانے کے بعد وہ اس کا مالک بن جائے گا۔ گویا بیع ہوتے ہی اول وہلہ کا قبضہ وکالت ہوگا۔ اور اس کے بعد کا قبضہ بطریق الاقتضاء قبضہ مالکانہ من حیث المشتری ہوگا۔

میرے خیال میں اس کی نظیر اصول الشاشی کی یہ عبارت ہو سکتی ہے۔

" واذا قال اعتق عبدک عنی بالف درھم فقال اعتقتُ یقع العتق عن الآمر فیجب علیہ الالف ولوکان الآمر نوی بہ الکفارة یقع عما نوی وذلک لان قولہ اعتقہ عنی بالف درھم یقتضی معنی قولہ بعہ بالف ثم کن وکیلی باالاعتاق فاعتقہ عنی فیثبت البیع بطریق الاقتضاء ویثبت القبول کذلک (اصول الشاشی ص۳۳)

یہاں بھی مطلوبہ شے کی خریداری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد بجائے خود خرید کر دینے کے مالیاتی ادارہ کا خریدار کو ہی رقم دے کر خریدنے کے لئے بھیج دینا بطریق الاقتضاء یہ مفہوم رکھے گا کہ جاؤ ہمارے یہ روپے لے کر ہمارے لئے فلاں سامان خریدلو۔ پھر ہماری تمہاری طے شدہ معاملت کے تحت تم بحیثیت مشتری مالکانہ قابض ہو جاؤ اور طے شدہ معاملت کے مطابق لاگت مع زائد منافع باالاقساط ادا کرتے رہو۔ پھر خریدار کا روپیہ لے کر اس سامان خریدنے کے لئے چلے جانا بطریق الاقتضاء اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس نے توکیل بالشراء اور قبضہ مشتری کی حیثیت کو قبول ومنظور کرلیا ہے۔

مرابحہ

از ————————— مفتی محمد زید باندہ

①

کمیشن ملنے پر بیع مرابحہ کی صورت اور مسئلہ کی تفصیل

تاجروں سے زائد سامان لینے پر جو کمیشن ملتا ہے مثلاً دس ہزار کی قیمت میں کمیشن کے بعد ۹ ہزار ہی دینا پڑتے ہیں اس لحاظ سے امانت داری کا تقاضا یہی ہے کہ بیع مرابحہ کی صورت میں مبیع کی قیمت نو ہزار بتائی جائے۔

لیکن تاجروں کے عرف میں اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں کچھ لوگ تو ایسا کرتے ہیں کہ زائد سامان لینے پر کمیشن دیتے ہیں اس کا مقتضیٰ یقیناً یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ لیکن بعض تاجر اور بعض کمپنیاں ایسا بھی کرتی ہیں کہ زائد سامان لینے پر کمیشن نہیں دیتی یا کم دیتی ہیں البتہ زائد سامان لینے کی وجہ سے وہ کچھ انعام دیا کرتی ہیں۔ جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو انعام میں کوئی دوسری شے (جو غیر جنس مبیع ہو) دی جاتی ہے مثلاً گھڑی، بالٹی وغیرہ —— اور کبھی ایسا ہوتا ہے وہ انعام اسی سامان کی شکل میں دیا جاتا ہے جو مبیع کی جنس سے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک درجن صابن خریدنے پر ایک صابن بطور انعام کے مفت دیا جاتا ہے۔ اس قسم کی اور بھی صورتیں اعلیٰ پیمانہ پر ہوسکتی ہیں۔ ایسی صورت میں اصل مبیع کے ساتھ مزید سامان (جو جنس مبیع ہی سے ہے) بطور انعام کے دیا گیا ہے اگر اصل قیمت کو سب پر تقسیم کر دیا جائے تو یقیناً اصل مبیع کی قیمت کم ہو جائے گی لیکن اس کی حیثیت کمیشن کی نہیں معلوم ہوتی کیونکہ یہ تو انعام ہے اس لیے ایسی صورت میں اگر کل قیمت (بیع مرابحہ میں) بتلائی جائے اور انعام میں ملے ہوئے سامان میں اس کی قیمت نہ جوڑی جائے۔ تو یہ امانت داری کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

(۲)

ادھار کی وجہ سے مبیع کے ثمن میں زیادتی کا مسئلہ

حقیقت یہ ہے کہ محض تاجیل (ادھار) مال نہیں ہے کہ جس کا تقابل ثمن سے کیا جائے۔

لان الاجل لا یقابلہ شئ من الثمن کذا فی الھدایۃ [۱]

لیکن مبیع قائم ہونے کی صورت میں مبیع کے ثمن کے ضمن میں تاجیل کی وجہ سے اگر ثمن میں زیادتی قصداً کر دی جائے یا اس کی شرط لگا دی جائے تو گنجائش ہے اور اس کے جواز کی تصریحات موجود ہیں۔

قال وعند قیام المبیع یزاد الثمن بالاجل ——— ان الاجل فی نفسہ لیس بمال فلا یقابلہ شئ حقیقۃ اذا لم یشترط زیادۃ الثمن بمقابلتہ قصداً الخ [۲]

الا تری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل۔ [۳]

فی النسیئۃ یزاد الثمن لاجل الاجل۔ [۴]

مجموعۃ الفتاویٰ میں مولانا عبدالحیؒ نے تاجیل کی وجہ سے ثمن میں زیادتی کے جواز کی تصریح کرتے ہوئے مختلف عبارتیں ذکر فرمائی ہیں [۵]

محقق تھانویؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں اس کے جواز کی تصریح فرمائی ہے [۶]

البتہ اگر تاجیل کی بنا پر ثمن کی زیادتی تردید کے ساتھ ہو یعنی اس طرح کہ اگر نقد لو تو دس روپیہ کی اور ادھار لو تو پندرہ کی یہ صورت بلاشبہ ناجائز ہے۔ لیکن اس عدم جواز کی وجہ تاجیل کی وجہ سے ثمن میں زیادتی نہیں ہے بلکہ ایک ثمن کا متعین نہ ہونا یعنی جہالت ثمن یہ وجہ ہے عدم جواز کی۔

فی العالمگیریۃ رجل باع علی انہ بالنقد بکذا وبالنسیئۃ بکذا ——— لم یجز کذا فی الخلاصۃ [۷]

---

[۱] ۔ بحرالرائق ج ۶، ص ۱۲۵۔ [۲] ۔ بحر ج ۶، ص ۱۲۵

[۳] ۔ ھدایۃ ج ۳، ص ۵۹، بحر ج ۶، ص ۱۲۴۔ [۴] ۔ شرح وقایۃ

[۵] ۔ مجموعۃ الفتاویٰ ج ۲، ص ۱۲۴۔ [۶] ۔ امداد الفتاویٰ کتاب البیوع ج ۳، ص ۲۰۔

[۷] ۔ عالمگیری مطبوعۃ نولکشور ص ۱۵۴۔

واما البطلان فيما اذا قال بعتك بالف حالاً و بالفين الى سنة فلجهالة الثمن [1]

حاصل کلام: یہ کہ ادھار کی وجہ سے ثمن میں زیادتی قصد و شرط کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ مدت متعین ہو، اور ایک ہی قیمت متعین ہو۔ اور یہی مسلک جمہور علماء کا ہے۔ علامہ شوکانیؒ نے جواز کی تصریح فرماتے ہوئے جمہور علماء کی طرف اس کی نسبت فرمائی ہے۔[2]

(۳)

ملک اور قبضہ سے پہلے کسی شے کی بیع

بیع مالایملک اور بیع مالم یقبض، دونوں مسئلے علیحدہ علیحدہ ہیں۔

بیع مالایملک (یعنی جس شے کا انسان مالک نہ ہو گو اس کے قبضہ میں ہو) اس کی بیع میں اختلاف ہے۔

شافعیة کے نزدیک راجح قول کے مطابق جائز نہیں۔

حنابلة کی دونوں قسم کی روایات ہیں۔

مالكية کے نزدیک بیع و شراء دونوں مالک کی اجازت پر موقوف ہوں گی۔

احناف کے نزدیک بیع تو صحیح اور مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی برخلاف شراء کے[3]

لیکن فقہ حنفی کی کتابوں میں جہاں یہ مسئلہ مذکور ہے اس کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں۔
ایک صورت تو یہ کہ کسی شخص کا ایسی شے کو فروخت کرنا جو اس کی ملک میں نہیں ہے لیکن عنقریب اس کے ملک میں آجائے گی۔ یعنی مشتری کے معاملہ کر لینے کے بعد اب بائع مبیع کو خریدے گا اور خرید کر مشتری کے حوالہ کرے گا۔ یہ صورت تو ناجائز ہے اور یہی مراد ہے بیع مالایملک سے اور یہی محمل ہے حدیث لاتبع مالیس عندک کا۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى وبطل ماليس فى ملكه لبطلان بيع المعدوم

---

[1] فتح القدير، فتاوىٰ عبدالحی ص ۲۷۶۔

[2] نيل الاوطار ج ۵، ص ۱۳، اعلاء السنن ج ۱۴، ص ۱۷۴۔

[3] رحمة الا   فى اختلاف الائمة ص ۱۶۸۔

المراد بیع ما سیملکہ قبل ملکہ ثم رائیتہ کذلک فی فتح القدیر[1]

وقال الکاسانی —— ومنہا ان یکون مملوکا للبائع فان لم یکن لاینعقد وان ملکہ بعد ذلک بوجہ من الوجوہ الا السلم خاصۃ .

وھذا بیع مالیس عندہ ونھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالیس عند الانسان —— والمراد منہ بیع مالیس عندہ ملکا لانہ قصۃ الحدیث تدل علیہ الخ[2]

دوسری صورت ملک غیر بیچنے کی یہ ہے کہ وہ شے اس کی ملک میں بھی نہیں ہے اور عنقریب اس کے مالک بننے کا ارادہ بھی نہیں ہے محض فضولی بن کر دوسرے کی شے فروخت کر رہا ہے یہ وہ مسئلہ ہے جس کو ہمارے فقہاء نے فضولی کے بیان میں ذکر فرمایا ہے۔ اور مندرجہ بالا اختلاف بین الائمہ میں یہی دوسری صورت مراد ہے۔

غیر مقبوض شے کی بیع

بیع مالم یقبض کا مطلب یہ ہے کہ جو شے انسان کے قبضہ میں نہ ہو گو وہ اس کا مالک بن چکا ہو لیکن قبضہ میں آنے سے قبل اس کی بیع درست نہیں، اور اس میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے۔

شافعیہ :- کے نزدیک استقرار (قبضہ) سے قبل بیع درست نہیں خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔ امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنابلہ :- کے نزدیک مکیل وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں، اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

مالکیہ :- کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

احناف :- امام ابو حنیفہ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں اور غیر منقولات جائداد وغیرہ کی بیع قبل القبض جائز ہے[3]

---

[1] شامی ج ۴، ص ۱۰۵، فتح القدیر ج ۶، ص ۲۸۸۔ [2] بدائع الصنائع ج ۵، ص ۱۴۷۔

[3] رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الائمۃ، ص ۱۶۸، شرح مہذب للنووی، اعلاء السنن ج ۱۴، ص ۲۲۴۔

فقہاء احناف کے یہاں صاف تصریح موجود ہے۔

وبیع المنقول قبل القبض لایجوز بلاخلاف بین اصحابنا[1]

لایصح بیع المنقول قبل قبضہ من البائع أو الاجنبی لنھیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عن بیع مالم یقبض۔[2]

قبضہ نہ ہونے کی دو صورتیں اور ان کا حکم

لیکن قبضہ میں نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ ملک ہو جانے کے بعد ابھی قبضہ ہوا ہی نہیں ہے اور اس حال میں بیع کر رہا ہے۔

دوسری صورت یہ کہ قبضہ تام تو ہو چکا تھا لیکن پھر بعد میں قبضہ کسی دوسرے کا کسی سبب سے ہو گیا۔ مثلاً یہ کہ وہ شے بطور عاریۃ کے کسی کو دیدی، یا کسی نے غصب کر لی وغیرہ وغیرہ فقہاء کرام کی تصریحات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں کا حکم جداگانہ ہے اور مسئلہ میں کسی قدر تفصیل ہے وہ یہ کہ

اگر مبیع پر مالک کا قبضہ ہوا ہی نہیں ہے تب تو اس کی بیع درست نہیں اور یہی مطلب ہے لایصح قبل القبض کا۔

دوسری صورت یہ کہ قبضہ پہلے تو تھا لیکن فی الحال (عندالعقد) وہ شے کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ اس کا حکم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر مبیع مقدور التسلیم ہے تب تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی اور مبیع کے تسلیم کر لینے کے بعد اس کا نفاذ بھی ہو جائے گا۔

اور اگر مبیع معجوز التسلیم ہو تو درست نہیں۔ یعنی اگر مبیع بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے تو اگر بائع کو قبضہ وتسلیم پر قدرت حاصل ہے تب تو اس کی بیع درست ہے۔ اور اگر اس سے عاجز ہے یا احتمال ہے تو اس کی بیع درست نہیں جس کی تفصیل بیع عبد آبق اور شے مغصوب کی بیع کے ضمن میں فقہاء کرام نے فرمائی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ج ۵، ص ۳۰۶۔

[2] بزازیۃ ج ۴، ص ۳۹۶، مجمع الانہر ج ۲، ص ۷۹، شامی ج ۴، ص ۱۶۲، فتح القدیر ج ۶، ص ۱۳۵، عالمگیری ج ۳، ص ۱۳۔

عبد آبق کی بیع

ومنها ان یکون مقدور التسلیم عند العقد فان کان معجوز التسلیم لا ینعقد وان کان مملوکا له، کبیع الابق فی جواب ظاهر الروایة ـــــ وذکر الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ انہ ینعقد بیع الابق حتی لوظهر وسلم یجوز ولا یحتاج الی تجدید البیع. [1]

بیع آبق کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس کا حاصل یہی ہے کہ مبیع کے مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع درست نہیں اگر یہ مانع (عجز عن التسلیم) مرتفع ہو جائے تو بیع درست ہو جائے گی۔

لان المانع هو العجز عن التسلیم ولم یوجد فی حقه وهذا البیع لا یدخل تحت النهی. [2]

چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ تیرا عبد آبق فلاں کے قبضہ میں ہے مجھ کو فروخت کردو۔ اس نے فروخت کر دیا تو بیع منعقد ہو جائے گی البتہ نفاذ اس وقت ہو گا جب کہ مشتری قبضہ کر لیگا۔

لو جاء انسان الی مولی العبد فقال ان عبدك عند فلان فبعه منی وانا اقبضه منه فصدقه وباعه منه لا ینفذ لما فیه من عذر القدرة علی القبض لکنه ینعقد حتی لو قبضه ینفذ. [3]

شئے مغصوب کی بیع

یہی حال مبیع مغصوب کا ہے اگر غاصب سے بیچا تب تو جائز ہی ہے لیکن غیر غاصب سے بیچنے کی صورت میں بھی بیع منعقد ہو جائے گی حالانکہ مبیع پر بائع کو ملک تو حاصل ہے قبضہ حاصل نہیں ہے اور اس کے باوجود اس غیر مقبوض شے کی بیع منعقد ہو جاتی ہے اور اس کا نفاذ بھی بعد القبض ہو جائے گا۔

بیع المغصوب ذکر محمد فی الاصل انه موقوف ان اقر به الغاصب تم البیع ولزمه، وان جحده وکان للمغصوب منه بینة عادلة فکذلك الجواب الخ. [4]

---

[1]۔ [2]۔ [3]۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۱۴۷۔

[4]۔ بحر الرائق ج ۶، ص ۸۶۔

بیع المغصوب من غیر الغاصب انه ینعقد موقوفا علی التسلیم حتی لوسلّم ینفذ ـــــــ الا انه لم ینفذ للحال بقیام ید الغاصب صورة فاذا سلّم زال المانع فینفذ۔ [1]

سوال میں مندرجہ صورت اگر " بیع مالا یملك "کے قبیل سے ہے تب تو اس کا حکم ظاہر ہے یعنی عدم جواز ' البتہ مالکیہ کے نزدیک طعام کے سوا دیگر اشیاء میں بیع قبل الملک کا جواز ثابت ہے۔

ضرورت داعیہ وحاجت عامہ کی صورت میں فقہ حنفی سے عدول کر کے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے واللہ اعلم۔

جواب ۳

بیع کا معاملہ یا معاہدہ

سوال میں جس صورت کا ذکر کیا گیا ہے وہ بیع کا معاملہ ہے یا معاہدہ ؛ دونوں ہی احتمال ہیں لیکن معاملہ بیع کہنے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ بیع مالا یملك یا بیع مالم یقبض کا محذور لازم آتا ہے اس لیے بجائے معاملہ بیع کے مواعدہ بیع کہنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ مسلمانوں کے امور کا حتی الامکان صحیح اور حلت وجواز کا محمل تلاش کرنا چاہیے۔

لان امور المسلمین محمولة علی الصحة والسداد ماامکن۔ [2]

لان فعل المسلم یجب حمله علی احسن الوجوه ماامکن۔ [3]

مذکورہ بالا صورت کے بجائے معاملہ کے معاہدہ بیع ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ جب استصناع کی حقیقت کو بعض مشائخ احناف نے معاہدۂ بیع کہا ہے اور بعض لوگوں نے بیع کہا ہے کیونکہ اس میں خیار رویت وغیرہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ صورت کو بیع کا معاملہ نہیں بلکہ معاہدہ کہا جائے۔ قولِ اول کی بنیاد پر تو ظاہر ہے کیونکہ جب استصناع معاہدہ ہے تو مذکورہ صورت تو اس سے بھی کم درجہ کی ہے کما ھو الظاھر۔ اور قول ثانی کی بنیاد پر بھی اس کو معاہدہ کہنا چاہیے کیونکہ استصناع کو جن لوگوں نے

---

[1] ۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۱۴۷۔ [2] ۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۱۷۔

[3] ۔ مبسوط سرخسی اعلاء السنن ج ۱۴، ص ۳۳۸۔

معاملہ بیع کہا ہے اس کی دلیل اور وجہ خیار رویۃ وغیرہ کا ہونا بتلایا گیا ہے۔

واما معناہ (ای الاستصناع) فقد اختلف فیہ المشائخ قال بعضہم ھو مواعدۃ ولیس بیع، وقال بعضہم ھو بیع لکن للمشتری فیہ خیار وھو الصحیح الخ[1]

جب خیار رویۃ کی بنا پر استصناع کو بیع کہا گیا ہے تو اس طرح کے خیارات صورت مسئولہ میں مؤکل (ادارہ وکمپنی) کو حاصل نہیں ہوتے[2] اس لیے اس کو بجائے معاملہ کے معاہدہ بیع کہنا چاہیے۔

اسی کے قریب قریب حضرت تھانویؒ کا ایک فتویٰ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے معاملہ کی حیثیت صرف معاہدہ کی ہے۔

سوال ۳۴ کتاب البیوع۔ عمرو نے زید سے کہا کہ تم مجھ کو ایک سو روپیہ کا مال منگا کر دو میں تم سے عہ، کا منافع دے کر ادھار ایک ماہ کے واسطے خرید لوں گا۔

جواب۔ یہ وعدہ محضہ ہے کسی کے ذمہ بحکم عقد لازم نہیں۔ اگر زید کے منگانے کے بعد بھی عمرو انکار کر دے تو زید کو مجبور کرنے کا حق نہیں۔ پس اگر عرف وعادت میں عمرو مجبور سمجھا جاتا ہو تو یہ معاملہ حرام ہے ورنہ حلال۔[3]

سوال ۳۵ میں بھی اس کی تصریح موجود ہے۔

اس وعدہ کا ایفاء لازم ہے یا نہیں

البتہ صورت مذکورہ کو معاہدہ بیع کہنے کی صورت میں اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہے یا نہیں؟ دیانۃً تو بہرحال لازم ہے اور بغیر مجبوری کے عدم ایفاء گناہ کبیرہ ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ واوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا ——— والذین ھم لاماناتھم وعھدھم راعون۔ البتہ قانونی طور سے یعنی قضاءً اس کا ایفاء لازم وضروری نہیں یعنی کسی ایک کو بیع وشراء پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب استصناع کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ غیر لازم

---

[1] بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۔

[2] وکذا رویۃ الوکیل ——— فلا خیار لموکلہ (شامی ج ۴، ص ۶۷۔)

[3] امداد الفتاویٰ ج ۳، ص ۳۰۔

ہوتا ہے تو محض معاہدہ بیع تو اس سے بہت کم درجہ کی چیز ہے اس کو کیونکر لازم کیا جا سکتا ہے۔

واما صفة الاستصناع فهی انه عقد غیر لازم قبل العمل فی الجانبین جمیعاً بالاخلاف[1]

اس قسم کی صورتوں میں وعدہ کے مطابق عمل لازم نہ ہونے کی تصریح حضرت تھانویؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں فرمائی ہے۔[2]

وکیل بالشراء کا مؤکل سے مبیع خریدنے کی مختلف صورتیں

سوال میں جو صورت مذکور ہے یعنی ایک شخص وکیل بالشراء ہو اور وکیل ہونے کی حیثیت سے مبیع پر قبضہ کرے اور پھر مؤکل سے اسی مبیع کو خرید لے چونکہ شرعاً اس میں کوئی محذور لازم نہیں آتا اس لیے اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں۔

محقق تھانویؒ نے اس کی مختلف صورتیں تحریر فرمائی ہیں جس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ مناسب ہے کہ پورا فتویٰ درج کردیا جائے۔

حضرت تھانویؒ کا فتویٰ

سوال۔ زید اپنے آسامیوں سے کہتا ہے کہ قرب وجوار میں گائے بھینس، بیل وغیرہ تلاش کرلو، اپنی پسند کا جانور لے آؤ پھر ہم روپیہ لے کر چلیں گے نقداً خرید کر اپنی ملک کریں گے بعدہ فوراً فی روپیہ سہ نفع جوڑ کر ادھار ایک سال کے وعدہ سے تم کو دیدیں گے ـــ اس طرح کرنا درست ہے یا نہیں؟۔

جواب۔ اس کی چند صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم جدا ہے۔

پہلی صورت۔ ایک صورت یہ کہ زید نے آسامیوں کو خریدنے کا وکیل بنایا اور آسامی نے زید کے لیے خریدا۔ اس صورت میں مواشی ملک زید ہوں گی اور زید کو اس کے بعد اختیار ہوگا خواہ زید سے خریدے یا نہ خریدے کوئی کسی کو مجبور نہیں کرسکتا۔ آسامی اگر اپنی خوشی سے زید سے نفع پر خریدے تو جائز ہے اس میں سود وغیرہ کا کوئی شبہ نہیں۔

---

[1] بدائع ج ۵، ص ۳، شامی ج ۴، ص ۲۱۳۔

[2] امداد الفتاویٰ ج ۳، ص ۴۰، سوال ۳۴ و ۳۵۔

دوسری صورت۔ یہ کہ زید نے آسامی کو وکیل خریدنے کا نہیں بنایا صرف پسند کرنے کے لیے بھیجا اور آسامی نے مالک مواشی سے ایسی کوئی گفتگو نہیں کی جس سے خریداری سمجھی جائے یہاں تک کہ مالکِ مواشی بھی سمجھا ہے کہ ابھی مجھ سے نہیں خریدا ہے، میں ابھی بیچنے نہ بیچنے کا مختار ہوں اس کے بعد اگر زید نے خود خریدا اور پھر خرید کر نفع پر آسامی کو بیچ دیا۔ یہ صورت بھی جائز ہے کوئی شبہ نہیں۔

تیسری صورت۔ یہ کہ آسامی نے اپنے طور سے جا کر مواشی کو اپنے لیے خرید لیا اور زید نے صرف جا کر اس کی قیمت آسامیوں کے کہنے سے ادا کر دی۔ اس صورت میں ابتدا ہی سے وہ مواشی ملکِ آسامی ہوں گی اور زید کو ادائے ثمن کرنا یہ گویا آسامی کو روپیہ قرض دینا ہوگا جب قرض ہے تو ظاہر ہے کہ نفع لینا صریح سود اور حرام ہے[1]

سوال میں مندرجہ صورت یا تو پہلی صورت میں داخل ہے یا دوسری صورت میں اس لیے حضرت تھانویؒ کے فتوے کے مطابق اس کا جواز ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔ اور اگر واقعتہً مشتری کو وکیل نہیں بنایا جاتا بلکہ اصل خریدار یہی ہوتا ہے اور ادارہ اس کی طرف سے قیمت ادا کرتا ہے تو یہ صورت صورتِ ثالثہ میں داخل اور ناجائز ہے۔

تجدید قبضہ کی بحث

البتہ مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل بالشراء نے جب سامان خریدا اور مؤکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کر لیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ بربناء وکالت مؤکل کی طرف سے ہوا — اور یہی وکیل جب اسی سامان کو ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا مبیع پر سابق قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) حادث قبضہ کے لیے کافی ہوگا یا نہیں جواب بحیثیت مشتری کے ہوگا۔

---

[1] امداد الفتاویٰ ج ۳، ص ۱۳۶، سوال ۱۲۲۔

قبضہ کے اقسام

اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ امانۃ، قبضہ ضمان، پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بنفسہ ضمان لغیرہ ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

(۱)

مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے مثلاً غاصب کا قبضہ شئے مغصوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں بہرحال سابق قبضہ جدید قبضہ کے لیے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے اور مغصوب شئے بہرصورت مضمون بنفسہ ہے۔

(۲)

اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے مثلاً شئے مرہون پر راہن کا قبضہ، کیونکہ درحقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بالغیر (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شئے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

(۳)

اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ، کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضہ (یعنی بیع کے لیے) کافی نہ ہوں گے بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح وبسط کے ساتھ بدائع الصنائع میں منقول ہے۔

وجملة الكلام فيها ان يد المشترى قبل الشراء اما ان كانت يد ضمان واما ان كانت يد امانة، فاما ان كانت يد ضمان بنفسه واما ان كانت يد ضمان لغيره ـــــ الى ان قال ـــــ وان كانت يد المشترى يد امانة كيد الوديعة والعارية لا يصير قابضا۔ الخ [1]

---

[1] بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۴۸۔

مذکورہ بالا تفصیل کے پیش نظر جب وکیل بالشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) جدید قبضہ کے لیے کافی نہ ہو جواب بحیثیت مشتری ہو گا بلکہ تجدید قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم۔

اس لیے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ کا آدمی خود مبیع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاملہ کر کے بحیثیت مشتری قبضہ کرے واللہ اعلم۔

لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ مشتری سابق قبضہ پر کفایت کرتا ہے تو یہ معاملہ درست ہوگا یا نہیں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

قبضہ و تسلیم کی حقیقت

وہ یہ کہ شرعی قبضہ کا یہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ ہاتھوں سے پکڑ لے یا مبیع کو منتقل کر کے اپنے مقام پر لے آئے۔

قبضہ کی یہ تفسیر دوسرے ائمہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں تو ہے۔

وقال الشافعي رحمه الله تعالیٰ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية واما في الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفي الثياب بالنقل۔[1]

لیکن فقہاء احناف کے نزدیک شرعی قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ ان کے نزدیک قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف و عادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کر سکے گو مبیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

واما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو ان يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا۔[2]

لان معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقةً۔[3]

---

[1] - بدائع ج ۵/ص ۲۴۴۔ [2] - ایضاً۔ [3] - بدائع ج ۵/ص ۱۴۸۔

ولهذا كانت التخلية تسليما وقبضا فيما لامثل له۔ [1]

قبضہ کی اگر مذکورہ بالا تفسیر کو پیش نظر رکھا جائے جس کا حاصل بائع کی جانب سے تسلیم اور مشتری کی جانب سے قدرت ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس طرح کا قبضہ مندرجہ بالا صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وکیل بالشراء (جو بعد میں مشتری بن رہا ہے) جس کے قبضہ میں مبیع موجود ہے (مفروضہ صورتِ مسئولہ میں) اس کی طرف سے تسلیم تو پائی جاتی ہے۔ اور ادارہ کو قدرت بھی حاصل ہوتی ہے اگر ادارہ چاہے تو مبیع میں تصرف کرے اور وکیل بالشراء اس میں کچھ نہیں کرسکتا۔ اس لیے اس صورت میں ادارہ کا قبضہ تو حکماً ہو ہی گیا کیونکہ تخلیہ پایا گیا (گو مبیع حقیقۃً وکیل بالشراء کے قبضہ میں ہے) اس کے بعد پھر اس کا قبضہ کرنا یہ گویا قبضہ ثانیہ ہے جو بحیثیت مشتری کے ہے واللہ اعلم۔

اور مبیع کا وکیل کے پاس ہی موجود رہنا یہ ادارہ کے قبضہ کے منافی نہیں بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شے بائع کے پاس موجود ہے لیکن معاملہ ہوجانے کے بعد مشتری کو اس پر قابض کہا جاتا ہے۔ مثلاً ذیل کے مسئلہ میں۔

ولو اشترى من انسان كرًا بعينه ودفع غرائره وامره بان يكيل فيها ففعل صار قابضًا سواء كان المشترى حاضرًا او غائبًا لان المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد فصح امر المشترى لانه تناول عينا هو ملكه فصح امره وصار البائع وكيلا له وصارت يده يد المشترى۔ وكذلك الطحن اذا طحنه البائع بامر المشترى صار قابضا الخ [2]

اس لیے مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر یہ کہنے کی گنجائش نظر آتی ہے کہ اگرچہ مبیع وکیل بالشراء کے پاس موجود ہے لیکن تسلیم و تمکین کی وجہ سے حکماً قبضہ پایا گیا اس لیے یہ صورت بھی جائز ہونا چاہیے۔

جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے قبضہ امانت کو باوجودیکہ قبضہ ضمان کے لیے کافی نہیں سمجھا لیکن اس کے بعد ان الفاظ میں اس قسم کی صورتوں کا استثناء بھی فرمایا ہے جن میں حکماً قبضہ (قدرت تصرف) پایا جاتا ہے۔

—— لا يكون قابضًا الا اذا ذهب المودع والمستعير الى العين وانتهى الى مكان يتمكن

---

[1] بدائع ج ۵، ص ۲۴۴۔
[2] بدائع ج ۵، ص ۲۴۷۔

من قبضها فيصير الآن قابضًا بالتخلية .[1]

لا يصير قابضًا الا ان يكون بحضرته او يذهب الى حيث يتمكن من قبضه بالتخلي.[2]

غالبًا یہی وجہ ہے کہ حضرت تھانویؒ نے ثمن کے ادھار کے ساتھ بیع مرابحہ کا جواز تجدید قبضہ کے بغیر اس صورت میں تحریر فرمایا ہے جس میں مال لانے والے کی حیثیت اجیر کی ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ بھی قبضہ امانت ہے۔ ملاحظہ ہو۔

حضرت تھانویؒ کا فتویٰ

عمرو نے زید کو ۹۷ روپے مال لانے کے واسطے دیئے اور تین روپے خریداری کی اجرت دی۔ زید نے مال خرید کر اپنے ہی مکان یا دکان پر اتارا عمرو کے مکان دکان پر نہیں اتارا۔ عمرو نے مال منگوانے کے قبل شرط کرلی تھی کہ جس وقت تم ہمارا مال جوڑوا دوگے ہم کو اختیار ہوگا خواہ ہم تم کو دیں یا اپنے مکان پر لے جائیں اور تم کو نہ دیں عمرو نے جوڑنے کے بعد زید سے دریافت کیا کہ یہ مال تم کس طرح خریدتے ہو زید نے کہا پانچ ماہ کے بیے لیتا ہوں اور اٹھارہ روپے کے منافع سے دوں گا۔

جواب ۔ یہ بیع مرابحہ بتاجیل الثمن ہے اور بقیود مذکورہ سوال درست ہے۔[3]

خلاصۂ کلام

یہ کہ صورت مسئولہ میں وکیل بالشراء کا اس مبیع کو مؤکل سے خرید لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابتداءً اس کا قبضہ قبضۂ وکالت منجانب مؤکل تھا اور ثانیًا اس کا قبضہ بحیثیت مشتری تھا۔ تجدید قبضہ شرط ضرور ہے لیکن حکمی ومعنوی طور سے قبضہ ثانیہ پایا جاتا ہے۔

اور جس طریقہ سے بائع مشتری کا وکیل بن سکتا ہے اور یہ وکیل بنانا ہی قبضہ کے

---

[1] ۔ بحرالرائق ج ۶، ص ۸۷ ۔ شامی ج ۴، ص ۱۱۲ ۔

[2] ۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۴۸ ۔

[3] ۔ امداد الفتاویٰ ج ۳، ص ۴۲، سوال ۳۹ ۔

قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل کی بدائع کی عبارت میں گذرا۔ اسی طرح وکیل بالشراء کا مشتری بننا اور مؤکل کا بائع بننا بھی درست ہوگا۔ یعنی جس طریقہ سے وکالت اور بیع وشراء علی سبیل التعاقب بغیر کسی فصل وحقیقی تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو سکتے ہیں اسی طرح یہاں بھی وکالت اور بیع وشراء بغیر کسی فصل وتجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم۔

وما توفیقی الا باللہ



از ـــــ مولانا سراج احمد ملی
دار الافتاء، مالیگاؤں ضلع ناسک، مہاراشٹر

آج کے اس تیسرے فقہی سیمینار میں زیر بحث موضوعات میں سے ایک موضوع غیر سودی بنکاری کا منصوبہ ہے اور اس کے لیے بنیاد عقد مرابحہ کو بنا کر چند سوالات پیدا کئے گئے ہیں۔

پہلا سوال یہ ہے کہ آج اسلامی بینکنگ میں عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔

میرے خیال میں تیسیراً للناس اس میں کوئی حرج نہیں، ہونی چاہیئے کہ بینک والے کوئی شئی نقد خرید کر قیمت خرید اور خاص قسم کے اخراجات جوڑ کر مشتری کو بتلا دیں اور متعینہ نفع لے کر نقد یا ادھار دے دیں۔

اگر بینک والے کسی شئی کو ادھار خریدیں تو قیمت خرید اور خاص قسم کے اخراجات کے ساتھ ساتھ یہ بتانا بھی ضروری ہوگا کہ بینک والے کتنے ایام کی مہلت سے خریدے ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں صراحتاً مشتری کو بتا دی جائیں اور پھر متعینہ نفع لے کر نقد یا ادھار دیدیں تو درست ہے۔

ومن اشتری غلاما بالف درهم نسیئة فباعه بربح مائة ولم یبین فعلم المشتری فان شاء رده وان شاء قبل لان للاجل شبها بالمبیع الا یری انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل۔ (ہدایہ، ج ۳، ص ۵۸)

اسی طرح ادھار کی جو دو صورتیں بنتی ہیں یکمشت ادائیگی اور بالاقساط ادائیگی کی دونوں میں بیع مرابحہ کی صورت میں نفع کی جو متعینہ شرح ہو اس میں تعجیل و تاجیل کی بنا پر کمی و زیادتی کی جا سکتی ہے۔

کسی ایک شئی کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ (کم) اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ (زیادہ)

رکھنا اس صورت میں جبکہ دونوں قیمتیں ایک ہی وقت میں ایک ساتھ نہ بتلائی جائیں بلکہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ یہ نقد خریدے گا اس سے ابتداءً ہی اس کی صراحت کرالے اور نقد کی قیمت بتلا دے اور جس کے متعلق ادھار خریدنے کا گمان ہو اس سے بھی ابتداءً اس کی صراحت کرالے اور اسے بعد تعیین اجل ادھار کی قیمت جو نقد کی قیمت سے زیادہ ہو لیکن غبن فاحش سے خالی ہو بتلا دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کتب فتاویٰ میں اس کی متعدد نظیریں موجود ہیں۔ کفایۃ المفتی ص ۸۴ ج ۸، وفتاویٰ محمودیہ (ص ۱۷۵، ج ۴) فتاویٰ نذیریہ (ص ۱۶۲، ج ۲) مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحیٰ ص ۲۸۵ باب الربوا سے بھی من وجہ اس کی تائید ہوتی ہے۔

کفایۃ المفتی جلد ہشتم میں اس طرح کے کل پانچ فتاوے درج ہیں ایک میں حضرت مفتی صاحب نے صراحت کی ہے کہ یہ بیع صحیح ہے لیکن زیادہ سختی کرنا جو غبن فاحش کی حد تک پہنچ جائے خلاف مروت ہے البتہ مولانا عبدالحیٰ صاحب علیہ الرحمہ نے اسے جائز لیکن مکروہ تسلیم کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ تأجیل کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی جائز ہے، کما قال صاحب الہدایہ (ص ۵۸، ج ۳) اسی طرح کا ایک فتویٰ احقر نے ۲۵ محرم ۱۴۰۱ھ کو تحریر کیا تھا جس کی زیر اکس کاپی منسلک ہے اور جس پر کچھ دیگر ارباب افتاء مثلاً حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی ناظم جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ، حضرت مولانا مفتی یحییٰ صاحب مدظلہ العالی مفتی دارالافتاء، مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور اور احقر کے استاذ حضرت مولانا عبدالاحد صاحب ازہری قاضی دارالقضاء مالیگاؤں وجناب مفتی قاری محمد حسین صاحب کے بھی دستخط ثبت ہیں۔ میرے خیال میں آج کے اس موضوع میں معاون ہوسکتی ہے۔

اگر اس زیادتی کو گوارہ نہ کیا جائے اور اس طرح کی بیوعات کی اجازت نہ دی جائے تو میرے خیال میں بہت کم ایسے تجار ہوں گے جو نقد وادھار دونوں طرح یکساں حالت پر ضرورت مندوں کو ان کی اشیاء ضروریہ فراہم کرنے پر رضامند ہوں۔ اور اگر لوگوں ہی کو اس کا پابند کرنے کی بات کی جائے کہ وہ اپنی ضرورت کی اشیاء کو نقد ہی خریدیں تو یہ بھی حرج سے خالی نہیں ہوگا۔ اگر اتفاقاً کوئی تاجر ایسا مل بھی جائے جو نقد وادھار دونوں صورتوں میں قیمت یکساں رکھے تو خریداروں میں یہ جذبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ جب دونوں صورتوں میں قیمت یکساں ہے تو

کیوں نہ اس شئ کو ادھار ہی خریدیں اور روپیہ کو کسی دوسری ضرورت میں صرف کریں، اس طرح لوگوں کے حقوق کے اتلاف کا باب کھل سکتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں نقد وادھار کی قیمت میں کمی وبیشی نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ عین تقاضائے انصاف ہے۔

اگر منافع کی مقدار اتنی زائد رکھی جائے کہ آج وہ شئی بازار میں جس نرخ پر دستیاب ہے اس سے غیر معمولی حد تک زائد رقم خریدار کو ادا کرنی پڑے اور وہ زیادتی غبن فاحش کی حد کو چھو رہی ہو تب تو اسے خلاف مروت اور استحصال کا نام دیا جاسکتا ہے لیکن پھر بھی یہ صورت جواز سے خارج نہیں ہوگی۔

یہ کہنا کہ بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپئے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔ میرے خیال میں یہ توجیہ غیر مناسب ہے۔ کیونکہ دو سال بعد رقم کی مالیت میں کتنی کمی ہوگی۔ آج دو سال قبل اس کا اندازہ کرنا ازحد دشوار ہے۔ اگر بالفرض اس کا اندازہ کر بھی لیا جائے تو دیون مؤخرہ میں بھی یہی حکم لگانا پڑے گا کہ قرض لیتے وقت روپئے کی جو مالیت وقیمت رہی ہو اتنی ہی مالیت وقیمت کے روپئے ادا کئے جائیں چاہے وہ عدد میں اس مقدار سے بڑھ ہی جائیں جو مقدار کہ قرض لی گئی ہے اور پھر روپیوں کی قیمت کے گھٹنے کی جہاں بات کی جاتی ہے وہیں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ اگر بالفرض حکومت کے محکمہ اقتصادیات ومالیات کی کسی پالیسی کے سبب روپیوں کی قیمت بجائے گھٹنے کے بڑھ جائے تو کیا بوقت ادائیگی ثمن مبیع اور ادائیگی قرض کم روپئے دیئے جائیں گے۔ میرا خیال ہے کہ اس کا جواب نفی میں دیا جائے گا۔ اگر روپیوں کی مالیت کو بنیاد بناکر سوچا جائے تو پھر آخذین ربوا کو بھی یہ بات کہنے کا موقع بآسانی مل جائے گا کہ ہم جو روپیہ آج بطور قرض دے رہے ہیں۔ آئندہ چند ماہ یا سال میں جب بھی ہمیں ہمارا روپیہ واپس ملیگا اس کی قیمت گھٹ چکی ہوگی اس لیے ہمارا نقصان نہ ہو، اس خیال سے ہم قرض دینے کے وقت ہی معاہدہ کرلیتے ہیں کہ اتنا زائد ادا کرنا ہوگا، گویا اس طرح کی سوچ سے حلت ربوا کو راہ مل سکتی ہے۔

بہتر تو یہ ہے کہ اس معاملے میں جس طرح حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ اور مفتی محمود حسن صاحب مدظلہ العالی وغیرہم جس شرط کے ساتھ اس کے جواز کی جانب گئے ہیں وہی شرط باقی رکھی جائے اور وہ

شرط جواز کے لیے نہ صرف کافی بلکہ دیگر خرابیوں سے خالی ہے۔ مزید کسی دوسری توجیہ کے اختیار کرنے میں کچھ دیگر مفاسد آسکتے ہیں۔

ضرورت مندوں کی ضرورت کا مال نہ رکھنے والے ادارے بلکہ اپنی دوکان اور گودام تک نہ رکھنے والے ادارے، بچند شرائط ضرورت مند سے معاملہ کریں تو اس طرح کے معاملہ کرنے میں حرج نہیں ہوگا۔

(۱) اس امر کی صراحت کر دیں کہ ہمارے پاس مال نہیں ہے۔ (۲) ہم کسی دوسری جگہ سے خرید کر بصورت مرابحہ یا بصورت تولیہ دیں گے۔ (۳) اگر آپ کی ضرورت کی چیز ہم کہیں اور سے خرید لیں تو آپ ہم سے خریدیں اس کے پابند نہ آپ ہیں اور نہ ہم آپ سے فروخت کرنے کے پابند ہیں۔ اسی مسئلہ سے ملتا جلتا مسئلہ حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ، ج ۳، ص ۳۳ (مطبوعہ کراچی) پر درج فرمایا ہے اور انھیں شرائط کے ساتھ جواز کا حکم دیا ہے۔ مسئلہ کتاب کی خریداری کا ہے، جسے بخوف طوالت حذف کر دیا ہوں۔ من شاء التفصیل فلیرجع الیہ۔

تیسری اور آخری بات جو سوالنامہ میں درج ہے وہ ہے کہ مالیاتی ادارہ اسی شخص کو روپیہ دیدے اور وہ شخص اپنی ضرورت کا سامان خرید کر استعمال کرے اور پہلے سے طے شدہ منافع اس ادارے کو دیتا رہے۔ اس مسئلہ کی دو صورتیں بنتی ہیں:

(۱) ادارہ سے روپیہ لے کر کوئی شئ خریدے اور ادارہ کے حوالہ کر دے۔ پھر ادارہ اس شخص کو دیدے اور اس پر وہ طے شدہ منافع ادا کرے۔ یہ صورت جائز ہوگی۔

(۲) ادارہ سے روپیہ لے کر کوئی شئ خریدے اور ادارہ کے حوالہ مال نہ کرے خرید کر خود ہی استعمال کرنے لگے اور اس پر وہ طے شدہ منافع ادارہ کو ادا کرے یہ صورت ناجائز ہوگی، کیوں کہ ادارہ نے حقیقتاً اس شخص کو روپیہ دیا ہے کوئی شئ نہیں دی ہے جس پر نفع لے، اگر ادارہ اس صورت میں نفع لیتا ہے تو حقیقتاً یہ روپیہ کا نفع ہے جو سراسر سود ہے۔

ھٰذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

مرابحہ

اسلامی تجارت کا ایک اہم جزء

مفتی شمس پیرزادہ عفی عنہ
(رفیق مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

شریعت اسلامی تجارت کی ہمت افزائی کرتی ہے، اور اس کے فروغ کے لئے کی جانے والی کوششوں کو سراہتی ہے۔ اسلامی رو سے تجارت و بزنس کی جو جائز اور پسندیدہ شکلیں ہیں، ان میں سے ایک اہم شکل "مرابحہ" ہے۔

اس کی تعبیر ان الفاظ میں بھی کی جاسکتی ہے کہ اسلامی تجارت جن اصولوں اور بنیادوں پر استوار اور مستحکم ہوتی ہے، ان میں سے ایک اہم اصول مرابحہ بھی ہے۔ جب اسلامی اصولوں پر "بینکنگ نظام" قائم کیا جائے گا تو "مرابحہ" اس کا ایک اہم جزء ہوگا۔ اسلامک فقہ اکیڈمی (IFA) کی طرف سے غیر سودی، اسلامی بینکنگ کے اسی مرابحہ والے جزء کو بنیاد بنا کر اس سے متعلق چند سوالات قائم کئے گئے ہیں۔ ہم سب سے پہلے مرابحہ کی شرعی حیثیت، اور اس کے بنیادی اصولوں پر اجمالی روشنی ڈالتے ہیں، پھر ان سوالات کے جوابات قلمبند کریں گے"۔

مرابحہ کی تعریف

مرابحہ زمانہ قدیم سے رائج ہے، اسی لئے تمام فقہاء کے یہاں "مرابحہ" پر کافی وشافی بحث ملتی ہے۔ مشہور عالم دین ابن نجیم مصری لغت کی مشہور کتاب "صحاح" کے حوالہ سے مرابحہ کی تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"والمرابحة في اللغة كما في الصحاح يقال اذا بعته المتاع واشتريته منه مرابحة اذا سميت لكل قدر من الثمن ربحاً"[1]۔ یعنی اصل قیمت پر نفع کے ساتھ فروخت کرنیکا نام مرابحہ ہے"۔ عالمگیری کی تعریف بڑی واضح ہے:۔

والمرابحة بمثل الثمن الاول وزيادة ربح[2]۔ یعنی پہلی قیمت پر نفع کی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کا نام مرابحہ ہے۔

اور در مختار میں لکھا ہے:۔

"المرابحة مصدر رابح وشرعاً بيع ما ملكه بما قام عليه وبفضل مؤنته"[3]۔ یعنی مرابحہ رابح کا مصدر ہے، اور مرابحہ شریعت

---

[1] بحر الرائق ۶/۱۰۰، مطبوعہ کراچی [2] عالمگیری ۳/۱۶۰ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ [3] در مختار علی ھامش الرد ۴/۱۰، مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

کی اصطلاح میں اس کا نام ہے کہ خریدی ہوئی چیز جتنے دام میں پڑی ہو اس پر کچھ نفع لیکر فروخت کر دی جائے۔ مرابحہ میں میں رأس المال میں حمل ونقل، رنگنے، دھوبی وغیرہ کے اخراجات اور ہر وہ خرچ جو تاجروں کے عرف میں رأس المال میں شامل کر دیا جاتا ہے اسے بائع رأس المال میں شامل کر سکتا ہے۔ مگر اس صورت میں وہ یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اتنی . . . . قیمت میں اس چیز کو خریدا ہے، بلکہ اس طرح کہے گا کہ مجھے یہ چیز اتنے . . . . میں پڑی ہے۔ عالمگیری میں ہے :-

ویجوز ان یضم الی رأس المال اجر القصار والصبغ والطراز والفتل والحمل وسوق الغنم والاصل ان عرف التجار معتبر فی بیع المرابحۃ فما جری العرف بالحاقہ برأس المال یلحق بہ وما لا فلا کذا فی الکافی[1]۔ اور در مختار میں لکھا ہے۔

ویضم البائع الی رأس المال اجر القصار الخ وفیہ: یقول قام علی بکذا ولا یقول اشتریتہ[2]۔"

مرابحہ کا جواز

مرابحہ کا رواج دور قدیم سے آرہا ہے عقل ونقل دونوں طرح مرابحہ کا جواز ثابت ہے۔ اس کے جواز کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وا "حل اللہ البیع" سے اشارہ کیا ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جملہ اقسام کی بیوع کو حلال قرار دیا ہے، جن میں سے مرابحہ بھی ہے، اس کی ضرورت یوں بھی پڑتی ہے کہ بسا اوقات کم عقل اور غبی انسان اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے میں دھوکہ وفریب کے شکار ہو جاتے ہیں، ایسی صورت میں انہیں کسی ماہر اور تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنا ضروری ہوتا ہے، وہ مرابحۃ اپنی ضرورت کی اشیاء خرید لیتے ہیں۔ چنانچہ صاحب ہدایہ مرابحہ کے جواز کی علت پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں"۔

"والبیعان جائزان لاستجماع شرائط الجواز۔ والحاجۃ ماسۃ الی ھذا النوع من البیع۔ لان الغبی الذی لا یھتدی فی التجارۃ یحتاج الی ان یعتمد فعل الذکی المہتدی[3]"۔

یعنی مرابحہ اور تولیہ بیع کے جواز کی شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے جائز ہے۔ اور اس بیع کی حاجت یوں بھی پڑتی ہے کہ غبی شخص جو تجارت کے اصول سے واقف نہیں ہوتا وہ تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنے کا محتاج ہوتا ہے"۔

(۱)

مرابحہ کا مدار دیانت پر ہے

مرابحہ کا مدار دیانت وامانت پر ہے، یعنی بائع کو چاہیئے کہ مرابحہ کی صورت میں خریدار کو اصل قیمت بتائے، اس میں خیانت اور مکر وفریب کو راہ نہ دے، چنانچہ صاحب ہدایہ اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں :-

ولہذا کان بناؤھما علی الامانۃ والاحتراز عن الخیانۃ ومن شبہتہا[4]"۔

---

[1] عالمگیری ۳/۱۶۲ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ [2] درمختار علی ہامش رد المحتار ۴/۱۵۲۔۱۵۳ [3] ھدایہ ۳/۵۹ ھ۔ دہلی [4] حوالہ بالا۔

اسی لئے فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر مرابحہ میں فروخت کنندہ نے خریدار کے ساتھ خیانت اور فریب کیا تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ اپنی ادا شدہ قیمت واپس لیلے اور سامان لوٹا دے۔ شمس الائمہ علامہ سرخسی نے بڑی وضاحت سے تحریر فرمایا ہے:۔

"اگر کسی نے بیع مرابحہ کیا، اور اس میں خیانت سے کام لیا، خریدار اگر اس کی خیانت پر آگاہ ہوجائے تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو پوری قیمت ادا کرکے وہ شئی خریدلے، اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو ختم کر دے[1]۔"

اور فتاویٰ عالمگیری میں لکھا ہے:۔

"وان خان فی المرابحۃ فھو بالخیار ان شاء اخذہ بکل الثمن وان شاء ترک[2]"

اگر مرابحہ میں خیانت کی گئی تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو پوری قیمت ادا کرکے اس سامان کو حاصل کرلے، اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو ختم کردے۔

(۲) اگر ادھار خریدا ہے تو اس کی وضاحت کردے

مرابحہ کا معاملہ کرتے ہوئے دوسری بات یہ ملحوظ نظر رہنی چاہیئے کہ اگر بائع نے "مرابحہ" میں فروخت کی جانے والی چیز کو ادھار (نسیئۃ) خریدا ہو تو اس کی ضرور وضاحت کردے کہ میں نے یہ چیز اتنے ...... دنوں کے ادھار پر اتنے ...... روپے میں خریدی ہے۔ کیونکہ ادھار خریدی ہوئی چیز کی قیمت عام طور پر نقد خریدی ہوئی چیز کے مقابلہ زیادہ ہوا کرتی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اگر مشتری رضامند ہوگا تو مجوزہ قیمت پر خرید کریگا یا اس معاملہ کو ختم کردیگا۔ شمس الائمہ سرخسی اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

"واذا اشتری شیئاً بنسیئۃ فلیس لہ ان یبیعہ مرابحۃ حتی یبین انہ اشتراہ نسیئۃ، لان بیع المرابحۃ بیع امانۃ تنفی عنہ کل تہمۃ ...... ثم الانسان فی العادۃ یشتری الشئی بالنسیئۃ باکثر ما یشتری بالنقد[3]"

فتاویٰ عالمگیری میں تحریر کیا گیا ہے:۔

"ولو اشتری نسیئۃ لم یبعہ مرابحۃ حتی یبینہ[4]۔ یعنی اگر ادھار خریدا ہے تو بوقت مرابحہ اس کی ضرور وضاحت کردے۔"

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:۔

اگر کسی نے ایک غلام ایک ہزار درہم میں ادھار (نسیئۃ) خریدا، پھر اسے سو درہم منافع لیکر فروخت کردیا، اور خریدار سے اس کی وضاحت نہیں کی کہ اس نے غلام کو ادھار خریدا تھا۔ مگر مشتری کو اس کا علم ہوگیا تو اب اسے اختیار ہوگا

---

[1] مبسوط سرخسی ۱۳/ ۸۶ [2] عالمگیری ۳/ ۱۶۲۔ درمختار علی ہامش رد المحتار ۴/ ۱۵۳ [3] مبسوط ۱۳/ ۸۰ [4] فتاوی عالمگیری ۳/ ۱۶۳۔

کہ چاہے تو بیع کا معاملہ ختم کردے، اور چاہے تو اسے قبول کرلے۔ اس لئے کہ اَجل (مدت) کو یک گونہ مبیع کے ساتھ مشابہت حاصل ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر اجل (مدت) کی بناء پر ثمن میں زیادتی کردی جاتی ہے[1]"

نیز مرابحہ کی صورت میں بائع کو اس کی بھی وضاحت کرنی ہوگی کہ اُسے اس مال کی خریداری پر کمیشن یا ڈسکاؤنٹ DISCOUNT ملا ہے۔ کیونکہ وہ اپنا نفع الگ سے اس میں متعین کرتا ہے اگر وہ کمیشن اور ڈسکاؤنٹ کی وضاحت نہیں کریگا تو یہ بھی خیانت ہوگی۔

④ نفع کا متعین ہونا ضروری ہے

فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ بیع مرابحہ کے وقت بائع اپنے نفع (ربح) کی مقدار بھی متعین کردے۔ مجھے یہ چیز اتنے .... میں پڑی ہے۔ میں اس پر مثلاً بیس روپے کا نفع لیکر فروخت کروں گا۔ کیونکہ اگر نفع کی مقدار متعین نہیں کی جائے گی تو ثمن مجہول ہوگا اور جہالتِ ثمن کی وجہ سے بیع فاسد قرار پاتی ہے۔ صاحب درمختار نے لکھا ہے:

وکون الربح شیئاً معلوماً[2]

مرابحہ پر اس اجمالی گفتگو کے بعد اب ہم ان سوالات کے جوابات قلمبند کرتے ہیں جنہیں اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ کا پہلا سوال یہ ہے کہ۔

س ① ۔ کیا نقد اور اُدھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ رکھنا جائز ہے؟

خرید و فروخت جس طرح نقد جائز ہے، ادھار بھی جائز ہے، قرآنی حکم (واحل اللہ البیع) کے اندر دونوں طرح کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ البتہ ادھار بیع کی صورت میں اجل (مدت) کا معلوم و متعین ہونا ضروری ہے۔ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:۔

"ویجوز البیع بثمن حال ومؤجل اذا کان الاجل معلوماً، لاطلاق قولہ تعالیٰ: وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ[3]"

اس لئے مرابحہ کی صورت میں بائع کو شرعاً اس کا اختیار ہے کہ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ رکھے اور نقد کے مقابلہ میں ادھار کی صورت میں قیمت زیادہ رکھے۔ ادھار کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یکمشت ادائیگی، قسطوں میں ادائیگی۔ دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً یہ کہ نقد کی صورت میں اس کی قیمت پچاس روپے ہوگی۔ اور ادھار کی صورت میں ساٹھ روپے اس میں مدت کی کمی بیشی کے ساتھ قیمت میں تفاوت بھی ہوسکتا ہے مثلاً ایک ماہ کے ادھار پر اس کی قیمت سَو روپے ہوگی

---

[1] ھدایہ ۳/۵۷ [2] درمختار علی ھامشے ردالمحتار ۴/۱۰۲ [3] ھدایہ علی ھامشے فتح القدیر ۵/۲۶۸۔

تین ماہ کے ادھار پر ایک سو بیس روپے۔ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ بتائی جائے۔ نہ کہ ایک ساتھ۔ مثلاً اس طرح کہے کہ اگر تم نقد لیتے ہو تو اس کی قیمت سو روپے ہوگی۔ اور ادھار کی صورت میں ایک سو پچیس (۱۲۵) روپے۔ جس کی صورت یہ کہ خریدار سے دریافت کر لیا جائے کہ وہ نقد لینا چاہتا ہے یا ادھار۔ اگر نقد لینے کا خواہشمند ہے تو اس کو نقد والی قیمت بتائی جائے اور اگر ادھار لینا چاہتا ہے، تو ادھار والی قیمت بتائے۔ اجل (مدت) کی وجہ سے قیمت میں اضافہ معقول بات ہے۔ اگر نقد اور ادھار دونوں صورتوں میں قیمت یکساں رکھی جائے تو کوئی بھی انسان نقد لینا گوارہ نہیں کریگا، سوچے گا کہ روپے کسی دوسری ضرورت میں لگادو اور ادھار خرید لو، انسان کی فطرت ہے کہ وہ نقد کے مقابلہ ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت ادا کرتا ہے: مبسوط میں ہے:۔

"ثم الانسان فی العادة یشتری الشئی بالنسیئة باکثر مما یشتری بالنقد[1]"

صاحب ہدایہ بڑی عمدہ بات لکھتے ہیں۔

الایری انہ یُزاد فی الثمن لاجل الاجل[2]: کیا یہ بات نہیں دیکھی جاتی ہے کہ اجل (مدت) کی بنیاد پر ثمن میں زیادتی کر دی جاتی ہے۔ البتہ اگر بائع نے یہ کہا کہ اگر نقد لوگے تو ایک ہزار اس کی قیمت ہوگی، اور ادھار لوگے تو ایک ہزار ایک سو، تمہارا جی جس کو چاہے اختیار کر لو تو اس صورت میں چونکہ "ثمن" متعین نہیں ہو سکا، بلکہ مجہول رہا، اس لئے بیع جہالت ثمن کی بناء پر فاسد ہوگی نہ کہ ادھار کی قیمت زیادہ رکھنے سے۔ اسی طرف عالمگیری کی عبارت:۔

رجل باع علی انہ بالنقد کذا و بالنسیئۃ او الی شہر بکذا او الی شہرین بکذا لم یجز کذا فی الخلاصۃ[3]۔ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ اس صورت میں چونکہ بائع ایک ساتھ نقد، ادھار کی قیمت بنا کر مشتری کی رضا مندی پر اسے چھوڑ دیتا ہے، جس کی وجہ سے ثمن کی تعیین نہیں ہو پاتی، اس لئے جہالت ثمن کی بناء پر بیع کے فساد اور عدم جواز کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ ملا علی قاری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "نہی عن بیعتین فی بیعۃ" کی تفسیر میں لکھا ہے:۔

"بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا دس روپے میں نقد کی صورت میں اور بیس روپے میں ادھار کی صورت میں ایک ماہ کی مدت کے لئے فروخت کرتا ہوں تو یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دونوں میں سے کسی چیز کو ثمن بنایا ہے[4]۔ اسی طرح خطابی نے لکھا ہے:۔

"ایسی صورت میں کسی ایک متعین ثمن کا تعین نہیں ہوتا۔ اور جب ثمن میں جہالت پائی جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے[5]۔ اس کے برخلاف اگر نقد کی قیمت علیحدہ متعین طور پر بتادی جائے اور ادھار کی علیحدہ تو پھر دونوں صورتوں میں ثمن متعین ہوگا اس لئے بیع کے ناجائز ہونیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

---

[1] مبسوط ۱۳/۸ [2] ھدایہ ۳/۵۸ [3] عالمگیری ۳/۱۳۶ [4] مرقاۃ ۶/۸۱ [5] بذل المجھود ۱۵/۱۳۵۔

س ② ۔ معاملاتُ سے متعلق ضروری شرائط کا طے پاجانا معاہدہ ہے یا بیع ہے ؟

مرابحہ سے متعلق دوسرا سوال یہ کیا گیا کہ عموماً مرابحہ کی صورت مالیاتی ادارے میں یہ ہوتی ہے کہ ان کے پاس نہ تو مطلوبہ سامان ہوتا ہے اور نہ ہی اپنا ذاتی گودام بلکہ جب کوئی ضرورتمند ان کے پاس آتا ہے تو وہ اس کے ساتھ لاگت اور اپنے منافع کا معاملہ طے کر لینے کے بعد اس ضرورت کے سامان کی خریداری بازار سے کر کے ضرورتمند کے حوالہ کرتے ہیں، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ محض شرائط کا طے پاجانا بیع قرار دی جائے گی ؟

اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ یہ صورت صرف معاہدہ بیع کی ہوتی ہے۔ بیع کی نہیں۔ بیع اس وقت تام اور لازم ہوگی جب ادارہ مطلوبہ شئی ضرورتمند کے حوالہ کردے۔

معاہدۂ بیع ہونیکی وجہ سے ادارہ' اور خریدار دونوں قانوناً اس کے پابند نہیں ہوں گے، البتہ اخلاقاً و دیانۃً اس معاہدہ کا ایفاء اس وقت تک لازم رہے گا جبتک کہ ادارہ اپنی سابقہ شرائط پر قائم رہے ——— اس معاملہ کو بیع قرار دینے کی صورت میں" بیع مالا یملك" لازم آئے گی جس سے حدیث میں صراحۃً منع کیا گیا ہے۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی اس طرح کے معاملہ کو صرف" وعدہ محضہ" قرار دیا ہے[1]۔ ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے :۔

" یہ معاہدہ جو فیما بین زید و متولیان مسجد کے ہوا یہ بیع شرعی نہیں محض وعدہ ہے جس کا بلا وجہ خلاف کرنا عند اللہ موجب مواخذہ ہو سکتا ہے لیکن قضاءً اس میں مجبور نہیں کیا جا سکتا[2]"

س ③ ۔ کیا ایک شخص دو حیثیتیں اختیار کر سکتا ہے ؟

مرابحہ کے سلسلہ کا آخری سوال یہ کیا گیا کہ بسا اوقات جب ضرورت مند ادارے کے پاس اپنی مطلوبہ شئی خریدنے کیلئے جاتا ہے، تو ادارہ بذات خود اس شئی کی خریداری نہ کر کے، اس کی قیمت ضرورتمند کے حوالہ کر دیتا ہے کہ وہ بازار جاکر اپنا مطلوبہ سامان خرید لے، اور پھر حسب شرائط سابقہ اس کی قیمت ادارہ کو ادا کرتا رہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایک ہی شخص بیک وقت مشتری اور بائع بن سکتا ہے۔ تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ جب بازار جاکر ضرورتمند مطلوبہ شئی خریدیگا تو وہ ادارہ کا وکیل بالشراء ہوگا، اور اس کا قبضہ" قبضہ وکالت ہوگا، پھر اس پر مالکانہ حیثیت سے قبضہ کریگا۔ مگر اس سلسلہ میں بہتر یہ ہے کہ ادارہ اپنا ایک شخص اس کے ساتھ بھیجے، اور اسے مکمل اختیار دیدے، ضرورتمند وہ شئی خرید کر ادارہ کے آدمی کے حوالہ کر دے، اور پھر وہ آدمی اس کے حوالہ کر دے، یا اگر یہ نہ ہو سکے، تو پھر یہ کیا جائے کہ ضرورتمند وہ چیز خرید کر ادارہ کے حوالہ کر دے، پھر اس سے خرید لے۔ تو اس طرح کسی قسم کا شبہ باقی نہیں رہے گا۔

---

[1] امداد الفتاوی ۳/۳۰ [2] امداد الفتاوی ج ۳/ ۲۵۔

ہندوستان کے سیاق وسباق میں اسلامی بینکنگ کے عملی پہلو

از ـــــــــــــ ڈاکٹر کے ۔ جی ۔ منشی ، (احمد آباد)

ہندوستان میں روایتی بینکنگ کی بنیاد سود پر مبنی ہے، بینکنگ کے موجودہ ڈھانچہ میں بینکنگ سیکٹر اور پورے مالی مارکٹ کی نگرانی کے لیے رزرو بینک آف انڈیا مرکزی نگراں کے طور پر ہے، جبکہ منی مارکٹ ان تمام اداروں کا ایک مرکب ہے جو مختصر میدتی رقوم فراہم کرتا ہے، بینکنگ ادارے اپنی تنظیموں کی اقسام کی بنیاد پر دو بڑے گروپوں میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں۔

(الف) پہلا گروپ ہے کامرشیل یا تجارتی بینک جو مزید دو گروپوں قومی ملکیت کے بینکوں اور پرائیویٹ سیکٹر بینکوں میں منقسم ہیں۔ قومیائے ہوئے بینک حکومت ہند کے براہ راست تسلط اور نگرانی میں ہیں رزرو بینک آف انڈیا اسٹیٹ بینک آف انڈیا اور اس کی تمام ذیلی شاخیں اور بیس بڑے کمرشیل بینک اس گروپ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہی تمام بینک عموماً بینکنگ کاروبار کا نوے فی صد حصّہ حاصل کرلیتے ہیں، پرائیویٹ سیکٹر بینک بھی دو اقسام کے ہیں شیڈ۔ یولڈ یامنصوبہ بند بینک اور (۲) غیر شیڈ یولڈ بینک، رزرو بینک آف انڈیا کے الحاقی لوازمات پورا کرکے شیڈ۔یولڈ بینک منصوبہ بندی کی سند حاصل کرلیتے ہیں اور اس کی بنیاد پر کوئی مراعات حاصل کرلینے کے علاوہ ایسی کئی ذمہ داریاں بھی ادا کرتے ہیں جو غیر شیڈ۔یولڈ بینکوں کے لیے ضروری نہیں ہیں یہ بینک جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں کے طور پر رجسٹرڈ ہوتے ہیں۔

(ب) کوآپریٹو یا امداد باہمی بینک:

ان کی تنظیم امداد باہمی کے اصولوں کے مطابق ہوتی ہے جس میں اس کے ممبروں کے مالی یا معاشی مفادات کو بہتر بنانے کے لیے امداد باہمی پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ دو اقسام میں منقسم ہیں یعنی

شہری اور دیہی جس کا انحصار ان کے دائرہ کار پر ہے۔ شہری امداد باہمی بینکوں کے اعداد وشمار سے متعلق ضروری معلومات ان بینکوں سے تنخواہ پانے والوں یا امداد باہمی کے طور پر قرض دینے والی انجمنوں کے کارکنان کو فراہم کی جاتی ہیں۔ دیہی علاقہ کے لیے امداد باہمی بینکنگ کے مختصر اور طویل مدتی ڈھانچے ہیں۔ مختصر مدتی کے لیے سب سے اوپر اسٹیٹ کوآپریٹیو بینک ہے جس کے تحت ضلع کی سطح پر سینٹرل کوآپریٹیو بینک اور دیہی سطح پر ابتدائی امداد باہمی قرض دینے والی انجمنیں ہیں۔ طویل مدتی کے لیے سب سے اوپر ریاستی سطح پر اسٹیٹ لیول ترقیاتی بینک ہے اور ضلع کی سطح پر ڈسٹرکٹ لیول مارٹیگیج بینک اور دیہی سطح پر ابتدائی لیول مارٹیگیج اور امداد باہمی کی انجمنیں ہیں۔ یہ ایک وفاقی ڈھانچہ ہے جو تین درجات کا ہے۔ مختصر مدتی ڈھانچہ صرف ایک درجہ کا ہے۔ امداد باہمی بینکنگ کی ایک خصوصیت اس کا علاقائی عدم توازن اور درجاتی فرق ہے۔ بعض ریاستوں میں اس کا ڈھانچہ دو درجات کا ہے اور بعض میں تین درجات کا ہے۔

درمیانی مدت اور طویل مدتی سرمایہ کی فراہمی کی ضروریات پوری کرنے کے لیے کئی ادارے ہیں جو ترقیاتی بینک کہلاتے ہیں۔ جیسے انڈسٹریل ڈولپمنٹ بینک آف انڈیا۔ انڈسٹریل کریڈٹ اینڈ انوسٹمنٹ کوآپریٹیو بینک آف انڈیا اور یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا، وغیرہ۔ یہ سرمایہ کا مارکٹ بناتے ہیں۔ مختصر درمیانی اور طویل مدتی سرمایہ لانے اور مالی ضروریات پوری کرنے کے درمیان بہت قریبی تعلق ہے۔ اس لیے رزرو بینک آف انڈیا کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان ارتباط کے اقدامات ہیں۔

اس طرح طویل وعریض پھیلا ہوا یہ ڈھانچہ (۱) سرمایہ اور (۲) مختلف طبقہ کے افراد اور معاشیات کے حصوں کو ذیلی نوعیت کی خدمات فراہم کرتا ہے لیکن ان سب کی بنیاد سود پر ہے، بینکنگ کے نگراں قوانین بینکنگ، ریگولیشن ایکٹ، رزرو بینک آف انڈیا ایکٹ، نیگوشیبل انسٹرومینٹس ایکٹ اور کوآپریٹیو سوسائیٹز ایکٹ وغیرہ ہیں۔ یہ سب سود پر مبنی کاروبار کو فروغ دیتے ہیں۔ روپیہ کی فراہمی میں اپنے کردار کے باعث معاشی عدم استحکام کے لیے یہ مروجہ اصول ہی ذمہ دار ہیں۔ روپیہ کا استعمال غیر ایماندارانہ ہو جاتا ہے اور غیر معین شرح سود کے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں دوسرے یہ کہ مختلف پارٹیوں، روپیہ جمع کرنے والوں اور قرض لینے والوں کے ساتھ غیر مساوی اور غیر منصفانہ سلوک بھی ہوتا ہے، خدمات کی بجاآوری کے لیے زرمانی اجرت کے حصول میں بھی یکسانیت نہیں برتی جاتی ہے۔ مجموعی طور پر سرمایہ کے سلسلہ میں بد انتظامی

یا بدمعاملگی ہوتی ہے۔ قومیائے جانے کے بعد سے خدمت کی کوالٹی گر گئی ہے اور اہلیت میں بھی کمی واقع ہوتی جارہی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ منافع کا اوسط گرتا جارہا ہے۔

بینکنگ کی ان تمام خرابیوں کا شافی اور فیصلہ کن جواب اسلامی بینکنگ ہی ہو سکتا ہے۔ اسلامی بینکنگ شریعت کے اصولوں اور احکامات قرآنی پر مبنی ہے یہ سود یعنی ربا پر پابندی عائد کرتا ہے اور تجارت کی ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کا مرکزی زور ان تمام پارٹیوں کے ساتھ منصفانہ سلوک پر ہے جو مالی کاروبار میں حصہ لیتی ہیں اور یہ ضروری بھی ہے، کیونکہ مالی روانی رُک جانے سے نقصان ان کو پہونچتا ہے جو سرمایہ سے محروم ہیں۔

اسلامی اصولوں پر مالی لین دین کا کاروبار مختلف نوعیت کا ہے جس کی فہرست شریعت کے عالموں سے معذرت کے ساتھ برائے توجہ پیش ہے، (۱) مضاربہ (۲) مشارکہ (۳) مرابحہ مساقاۃ (۵) سلعہ (۶) بینکوں کی طرف سے براہ راست سرمایہ کاری اور تعاون (۷) قرض حسنہ۔

ہندوستان میں قابل ستائش پیمانہ پر غیر سودی مالی اداروں کے قیام کی کوششیں کی جارہی ہیں۔ اس قسم کے اداروں کا بطور بینک رجسٹریشن موجودہ ملکی قانونی بنیادوں پر ممکن نہیں ہے۔ ان کے انداز رجسٹریشن سے ایک غیر بینکنگ سرمایہ کار کمپنی یا امداد باہمی قرض دینے والی انجمنوں کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر انڈین کمپنیز ایکٹ ۱۹۵۶ء کے قانونی دائرہ کار میں اور موخر الذکر کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ ضوابط مرتبہ متعلقہ اسٹیٹ گورنمنٹ کے دائرہ کار میں آتے ہیں۔ اس جد وجہد کو شریعت کے اصولوں اور قرآن کریم کے احکامات کے مطابق کامیابی سے ہمکنار کرنے کے لیے ان کی کارکردگی اور اس سے برآمد ہونے والے مسائل راہ نمائی کے حصول کے لیے آپ کے سامنے بمعہ متفرق متبادل تجاویز کئے جارہے ہیں۔

(۱) کوآپریٹو کریڈٹ سوسائٹی

یعنی مالی معاونت دینے والی امداد باہمی کی انجمن

یہ اپنے ارکان سے چندہ کے حصص کی فراہمی کرتی ہے اور ان میں کفایت شعاری در بچت کی عادت پیدا کرتی ہے۔ یہ غیر سودی امانتی رقوم قبول کرتی ہے یہ سرمایہ بنیادی طور پر ارکان کی مالی ضروریات پر مختصر مدتی مالی معاونت کے تحت صرف ہوتا ہے۔ بہت سی انجمنیں اپنے سرمایہ کے حصول کی بنیادوں کو وسیع تر کرنے کے لیے اس سے بھی اور آگے بڑھ گئی

ہیں. یعنی وہ داخلی فیس، چندہ، تحفے اور فنڈ مہیا کرنے کے لیے اسی طرح کے دوسرے پروگراموں پر عمل کرتے ہیں تاکہ لوگ ان باتوں کی کشش کے باعث زیادہ سے زیادہ سرمایہ لگائیں. اسی اعتبار سے اس سے فائدہ حاصل کرنے والوں کا دائرہ بھی وسیع تر کیا گیا ہے.

(۲) کمپنی

انڈین کمپنیز ایکٹ کے تحت کمپنیوں کو رجسٹرڈ کیا جاتا ہے اور یہ ممبروں سے مالی حصص حاصل کرتے اور عوام کی امانتی رقوم جمع کرنے کے علاوہ مکانات کے لیے ڈپازٹ غیر سودی ڈپازٹ اور غیر ممالک میں رہنے والے ہندوستانیوں کے روپیہ کے ڈپازٹ بھی قبول کرتی ہے. ان کا کاروبار کافی وسیع اور مختلف النوع ہوتا ہے. مثال کے طور پر پٹہ پر دینا (اجارہ) غیر سودی پیشگی رقوم دینا (قرض حسنہ) کسی منصوبہ کو منافع میں شرکت کی بنیاد پر مالی امداد دینا (مضاربہ) منافع میں شرکت کی بنیاد پر مشترکہ طور پر کاروبار کرنا (مشارکہ) مختلف تجارتی منصوبوں، جائداد کی خرید، مکانات کی تعمیر وغیرہ کے منصوبوں پر پیشگی رقم دینا، درآمد کے کام میں روپیہ لگانا. غیر ممالک میں ملازمت یا کاروبار کرنے والے ہندوستانیوں کے بھیجے ہوئے روپیہ کو ہندوستان میں کسی کاروبار میں لگانا. فیکٹریوں وغیرہ کی تعمیر یا انھیں چلانے کے لیے رقم مہیا کرنا، کمیشن پر بلوں کی رقم کی آدائیگی کرنا اور اس کے علاوہ مالی تجارتی خدمات انجام دینا جیسے تعلیم، ٹیکنیکل، تربیت اور حصول ملازمت کی اطلاعات فراہم کرنا، مالی امور میں مشورہ دینا، صنعت و حرفت اور تجارت کے متعلق معلومات بہم پہونچانا، مالی اور صنعتی خدمات انجام دینا اور مسلمانوں کی معاشی بہبودی ترقی اور خوش حالی کے منصوبوں پر عمل کرنا حج وغیرہ کے لیے رقوم حاصل کرنا وغیرہ، اسلامی اصولوں کے مطابق ہندوستان میں کام کرنے والے مالی ادارے. (۱) بطور انجمن مطابق سوسائٹیز رجسٹریشن ایکٹ ۲۱ مجریہ ۱۸۶۰ء کے تحت (۲) یا متعلقہ ریاستی حکومتوں کے "اسٹیٹ گورنمنٹ کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ" کے تحت (۳) یا انڈین کمپنیز ایکٹ مجریہ ۱۹۵۶ء (۱۹۵۶ء کا نمبر ۱) کے تحت رجسٹرڈ کئے جاتے ہیں اور ان کی ذمہ داریاں محدود ہوتی ہیں.

ایک طرح سے یہ مالی ثالث کا انجام دیتے ہیں جو عوام سے مضاربہ کی بنیاد پر روپیہ فراہم کر کے اسی بنیاد پر کاروباری افراد کو پیشگی سرمایہ بہم پہونچاتے ہیں اسی طرح موجودہ سسٹم دو بنیادی مضاربہ نمونہ کا ہے. وہ اسی قسم کی بہت سی بینکنگ خدمات بھی انجام دیتے ہیں جس کے لیے

وہ فیس یا کمیشن وصول کرتے ہیں۔ خدمات کے اعتبار سے اسے (۱) بینکنگ سروسز اور (۲) عام افادیت کی سروسز میں بانٹا جا سکتا ہے۔ اسلامی بینک ان عام بینکنگ قواعد کو بھی جو اسلامی اصولوں کے خلاف نہیں ہوتے اختیار کر لیتے ہیں، لیکن جہاں یہ اسلامی اصولوں سے ٹکراتے ہیں وہاں اسلامی بینک اپنے خود قواعد و ضوابط وضع کر لیتے ہیں۔ یہ مالی ادارے ہوتے ہیں۔ مگر ۱۹۴۹ء کے بینکنگ ریگولیشن ایکٹ کے دائرہ کار میں نہیں آتے۔ ان کے قواعد و ضوابط کی تشکیل مالی نقطۂ نگاہ سے ہوتی ہے یعنی وہ سرمایہ کس طرح فراہم کرتے ہیں اور کس طرح اسے استعمال میں لاتے ہیں۔

روپیہ کی فراہمی

(۱) ذاتی سرمایہ :

ایک کمپنی یا انجمن بنانے کے لیے حصص کی رقوم ارکان سے جمع کی جاتی ہے۔ یہ سرمایہ ان کے مالی اور کاروباری امور میں استعمال ہوتا ہے۔

(۲) ڈپازٹس :

سرمایہ کا بڑا حصہ بینک میں روپیہ جمع کرانے والوں سے حاصل ہوتا ہے۔ عام بینکوں میں یہ روپیہ مختلف مدوں میں جمع کیا جاتا ہے۔ مثلاً (۱) بچت کھاتا (۲) چالو کھاتا (۳) ٹائم ڈپازٹ کھاتا وغیرہ۔ اسلامی بینکوں کے لیے بنیادی طور پر دو طرح کے کھاتے ہوتے ہیں (۱) وہ رقوم جو کاروبار میں استعمال نہیں کی جاتیں جو کرنٹ یا سیونگ بینک کھاتہ کے طرز کی ہوتی ہیں اور (۲) وہ رقوم جو لوگ کسی کاروبار میں استعمال کرنے کے لیے جمع کرتے ہیں یہ انویسٹمنٹ اکاؤنٹ کہی جاتی ہیں۔

بچت یا سیونگ اکاؤنٹ

اس کھاتہ میں لوگ اپنی پس انداز کی ہوئی رقوم جمع کراتے ہیں۔ اور بینکوں کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ یہ رقوم استعمال میں لائیں، بینک سے ان کو ان کی پوری رقم کے تحفظ کی گارنٹی ملتی ہے۔ بینک کے کام کاج کے اوقات کے درمیان وہ کبھی بھی اپنی رقم واپس نکلوا سکتے ہیں، اگرچہ بینک ان کو

رقم کے تحفظ کی گارنٹی دیتا ہے لیکن انہیں کوئی انعام وغیرہ دینے کا پابند نہیں ہوتا۔ البتہ بعض بینک اپنے مالی سال کے اختتام پر اپنے منافع میں سے انہیں نقد انعام یا کچھ امتیازی مراعات دیتے ہیں۔ جیسے کسی چھوٹے کاروباری منصوبہ میں مالی امداد دینا دیرپا اشیائے صرف اقساط پر دینا وغیرہ۔ یہ انعامات بینک کی مرضی پر موقوف ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وقت دیئے جاتے ہیں جب بینک کو وافر منافع حاصل ہو لیکن یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے کہ جب ان کا سرمایہ کسی طرح کے نقصان خطرہ سے دوچار نہیں ہوتا تو بینک کے منافع میں انھیں شریک کرنا کس حد تک درست ہے۔

انویسٹمنٹ اکاؤنٹ:

اس کھاتہ میں جمع کی جانے والی رقوم بینک کی طرف سے کاروبار میں لگائی جاسکتی ہیں ان کی درجہ بندی اس طرح کی جاسکتی ہے۔ (۱) خرچ کا اختیار دیئے جانے والے کھاتے (۲) بغیر اختیاری کھاتے اختیاری کھاتے میں صاحب کھاتہ بینک کو یہ اجازت دیتا ہے کہ بینک اسکی رقم کسی بھی منصوبہ میں لگا سکتا ہے۔ مقررہ وقت کے اختتام پر صاحبِ کھاتہ اپنا منافع حاصل کرلے گا۔ غیر اختیاری کھاتہ کے سلسلے میں صاحبِ کھاتہ اپنی جمع شدہ رقم صرف کرنے کے لیے خود کوئی منصوبہ منتخب کرلے گا۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اپنے کھاتے کی معیاد مقرر کرے۔ بینک اس کو طے شدہ شرح کے حساب سے منافع میں سے اس کا حصّہ دے دے گا۔

اگر کسی کھاتہ میں مقررہ معیاد کے لیے رقم جمع کرائی جائے تو اس مقررہ معیاد کے گذرنے سے قبل صاحب کھاتہ کو اپنی رقم واپس لینے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اگر وہ قبل از وقتِ مقررہ اپنی رقم واپس نکلوانا چاہے گا تو وہ منافع میں بالکل حقدار نہیں ہوگا۔ البتہ بینک میں اس کی رقم جمع رہنے کی مدت کے مطابق وہ بٹے یا کمیشن کے طور پر منافع کا مستحق ہوگا۔ بیشتر کھاتہ دار اسی قسم کی اسکیموں کے کھاتوں میں اپنی رقم جمع کرانے میں دلچسپی رکھتے ہیں۔

رقوم کا استعمال

عام بینکوں کے عمل کے برعکس اسلامی بینک سود پر قرض نہیں دیتے اس لیے انہیں منافع کے حصول کے لیے جو نہ صرف بینکوں کے لیے ضروری ہے بلکہ کھاتہ داروں کے لیے بھی ضروری ہے اس

سرمایہ کو کاروباری مقاصد میں استعمال کرنا پڑتا ہے کاروبار میں روپیہ لگانے کے جو عام طریقے اسلامی بینکوں میں مروج ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(ا) مشارکہ

اسکو اکویٹی پارٹیسپیشن کہتے ہیں، بینک اور ان کے کھاتے دار کسی بھی عارضی شرکت کے لیے رضامند ہوجاتے ہیں۔ یہ مشترکہ شرکت کے اصولوں کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کے ذریعہ دونوں پارٹیاں اس کاروبار میں اس کے ذرائع، خام مال، اثاثہ، تکنیکی اور انتظامی مہارت کے لیے مختلف سطح پر سرمایہ لگاتی ہیں۔ اور پیشگی طے شدہ تناسب سے منافع حاصل کرنے پر رضامند ہوجاتی ہیں۔ اسمیں کوئی مقررہ اصول نہیں ہوتے بلکہ منافع کی شرح انصاف اور مساوات کے اسلامی اصولوں کیمطابق ہر کاروبار میں اس کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف طے کی جاتی ہے۔ کاروبار میں رقم لگانے کا تعین ہفتوں اور برسوں کے حساب سے ہوتا ہے۔ طویل مدتی اور وسط مدتی اُمور کے لیے ایسی شرکت پر معاہدہ کیا جاتا ہے جو اختتام مدت پر خود بخود ختم ہوجائے اس معاہدہ کے مطابق اس کے بعد پورے منصوبہ کا حق ملکیت پارٹی یا اس کے شرکار کو منتقل ہوجاتا ہے اور بینک منافع میں سے اپنا طے شدہ حصّہ حاصل کرلیتا ہے کسی بھی تجارتی فرم یا فیکٹری یا بلڈنگ وغیرہ میں اس کے اختتام تک بینک اس منصوبہ میں شریک رہے یا اس میں عارضی طور پر اس وعدہ کے ساتھ شرکت کرے کہ وہ اپنے حصّہ کی رقم اس پارٹی کے مالک یا شرکار کو اپنا حصّہ کو فروخت کرکے واپس لے لیگا، یا مالک یا شرکار اس کی ادائیگی یک مشت کریں یا قسط وار کریں اس کا باہمی معاہدہ ان کے درمیان پیشگی ہوتا ہے۔ یہی طریقہ کار دوسرے کاروباری امور میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر

(الف) لیٹر آف کریڈٹ یا ہنڈی: رقم کی ادائیگی کا یہ طریقہ بین الاقوامی تجارت میں استعمال ہوتا ہے، درآمد کنندہ فرد بینک میں برآمد کنندہ کے نام سے ایک کھاتہ کھول لیتا ہے اور برآمد کنندہ کے مقام پر واقع متعلقہ بینک کو ہدایت کر دیتا ہے کہ برآمد مال کی پوری انجام دہی پر وہ اسے اس کی قیمت کی پوری ادائیگی کردے۔ درآمد کنندہ بسا اوقات اس مال کی پوری قیمت کی ادائے گی سے قاصر رہتا ہے اس لئے وہ اپنے بینک سے قرض کی سہولت کی درخواست کرتا ہے۔ برآمد کنندہ کے مال کی قیمت کے تحفظ کے لیے یہ لیٹر مصدقہ اور ناقابل تنسیخ ہونا ضروری ہے اگر مال کی ڈلیوری

کے وقت در آمد کنندہ پوری رقم کی ادائے گی نہیں کر پاتا ہے تو بینک اس تاخیر یا التوا پر اس سے کوئی سود اس رقم کا نہیں لیتا جو بینک نے اپنے پاس سے لگائی ہے اس کے بدلے میں بینک در آمد کنندہ کے منافع میں ایسے تناسب کا حصہ دار بن جاتا ہے جس کا تعین پیشگی کر لیا جاتا ہے لیکن اگر در آمد کنندہ پوری رقم بینک کو ادا کر دے تو اس شکل میں اسلامی بینک اس سے کوئی مطالبہ نہیں کرتے۔

(ب) جائداد کی خرید یا منجمد اثاثہ

مضاربہ کی بنیاد پر بینک جائداد کی خریداری پر قرض دے سکتا ہے۔ اس جائداد سے حاصل ہونے والی سالانہ آمدنی یا اس کے کرایہ کا تعین بینک کرتا ہے اور اپنی لگائی ہوئی رقم کے تناسب سے پیشگی طے شدہ شرائط کے مطابق جائداد کے کرایہ یا سالانہ آمدنی میں اپنا تناسب حصہ حاصل کر لیتا ہے جیسے جیسے مقروض رقم کی اقساط ادا کرتا جاتا ہے۔ اسی تناسب سے بینک کی شرح آمدنی میں بھی کمی ہوتی چلی جاتی ہے۔

(ج) مضاربہ یا قراض (ایجنسیاں) اس قسم کی سرمایہ کاری میں بینک تمام مالی ضروریات کی کفالت کرتا ہے اور موکل اپنی محنت یا انتظامی اہلیت فراہم کرتا ہے۔ منافع حاصل ہونے پر بینک اور موکل دونوں طے شدہ تناسب سے یہ منافع آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ مضاربہ اور مشارکہ دونوں میں بینک اور موکل منافع کی رقم کی تقسیم نوعیت کے اعتبار سے کر لیتے ہیں، مضاربہ میں پارٹنر یا شریک کار اپنی کوشش اور محنت لگاتا ہے اس کے علاوہ وہ اور کوئی رقم نہیں لگاتا، اگر عام تجارتی حالات میں بھی کاروبار میں نقصان ہوتا ہے تو بینک اس نقصان کو برداشت کرتا ہے۔ چونکہ وہ منافع میں بھی شریک ہوتا ہے اس لیے نقصان میں شریک ہونا منصفانہ بات ہے۔ اگر موکل کاروبار کی طرف سے بے پرواہ اور غافل ہو یا دانستہ ایسا کچھ کر رہا ہو جس سے کاروبار کو نقصان پہونچ رہا ہو تو اس صورت میں نقصان کا وہ خود ذمہ دار قرار دیا جائے گا لیکن یہ طے کرنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں کہ نقصان کی وجہ موکل کی واقعی غیر ذمہ داری اور لاپرواہی ہے۔ بسا اوقات بینک موکل سے ضمانت طلب کر لیتا ہے موکل پر نقصان کی ذمہ داری کا تعین اسلامی فقہ اور اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ج مرابحہ: اس کے مُطابق موکل بینک سے درخواست کرتا ہے کہ بعض اشیائے تجارت بینک اس کو خرید کرلے۔ اس سامان کی وصولی کے بعد وہ بینک کو طے شدہ شرح سے منافع کا حصہ ادا کر دیتا ہے۔ ربا یا سود کے امکانات کو دور کرنے کے لیے بینک یہ شرط رکھتا ہے کہ اگر بینک اسکا مطلوبہ سامان خرید لے تب بھی موکل اس سامان کو بینک سے لینے کا قانونی طور پر پابند نہیں ہے۔ بلکہ ایسا کرنا اس کی مرضی پر موقوف ہے چنانچہ اس کے پیش نظر بینک کو اپنی رقم کی طرف سے اس وقت تک خطرہ لاحق رہتا ہے جب تک موکل یہ سامان بینک سے خرید لینے کے اپنے وعدہ کو پورا نہیں کرتا۔ اس امکانی خطرہ کے پیش نظر منافع میں بینک کی شرکت جائز ہو جاتی ہے۔ موکل پر سامان کی خریداور قیمت کی ادائیگی کی پابندی کے اصوُل مروج ہیں۔ ایسا عام طور پر ہوتا ہے خصوُصاً جب کسی چیز کی تیاری کے لیے خام مال کی صورت میں مختصر مدت کے لیے بینک اس میں سرمایہ لگائے۔

(د) بیع سلم:۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ بینک ادھار کی ادائے گی کے وعدہ پر کوئی مال خرید لیتا ہے لیکن اس کی قیمت کی ادائے گی بینک کو فوراً ہی کرنی پڑتی ہے یا باالفاظ دیگر خریدار کو اس کی قیمت فوراً نقد ادا کرنی پڑتی ہے جو اس کی طرف سے بینک کر دیتا ہے اس قسم کی بکری میں بینک اشیائے خرید کی قیمت پیشگی طے کر کے ادا کر دیتا ہے لیکن ان اشیاء کو خرید کر ایک خاص مدت کیلئے ان کی حوالگی خریدار کو کرنی ملتوی کر دیتا ہے یا تاخیر سے وہ مال حوالے کرتا ہے اس قسم کی بکری میں کچھ شرائط پہلے ہی طے کر لیے جاتے ہیں مثلاً وہ مال کہاں سُپرد کیا جائے گا۔ اس کے اخراجات کیا ہوں گے۔ اور مال کی مقدار کیا ہوگی۔

مادی سرمایہ ٹھیکہ یا کرایہ پر دینا: اس کیس میں بینک مادی سرمایہ مثلاً آلات اور سازو سامان وغیرہ خرید لیتا ہے اور کرایہ پر اسے موکل کے حوالے کر دیتا ہے۔ جیسے جیسے اس سامان کی قیمت کی اقساط بینک کو ادا کر دیتا ہے۔ اسی تناسب سے سامان کے کرایہ کی رقم میں بھی تخفیف ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جب پوری قیمت ادا ہو جاتی ہے تو قرض کے ساتھ کرایہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ایسی سرمایہ کاری ہر طرح کے کاروبار کے لیے خصُوصیت سے وضع کی گئی ہے۔ لیکن عملی طور پر زمین جائداد کی خریداری اور تجارتی سیکٹر جس میں کرایہ پر رہائشی عمارات بھی شامل ہیں۔ انہیں پر زیادہ تر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

(ھ) یہ بینک لمبی مدت اور درمیانی مدت کے منصوبوں اور خریداریوں کے لیے بھی سرمایہ فراہم کرتے ہیں لیکن عملی طور پر سرمایہ کاری کم مدتی معاملات پر ہی ہوتی ہے۔ ایسا مقامی مارکیٹ کے رخ کے باعث ہوتا ہے۔ اس لیے بینکوں کے لیے یہ ایک بہت محتاط معاملہ ہوتا ہے۔ تکنیکی اعتبار سے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ بینک طویل مدتی منصوبوں پر بھی سرمایہ لگاتے ہیں۔ اس سلسلے میں راہبرانہ ہدایات کی ضرورت نہ صرف معاشی اور مالی امور میں ضروری ہے بلکہ اسلامی اصولوں کے مطابق اس سلسلے میں یہ تمام معاہدات بہت صاف اور واضح طور پر کئے جانے ضروری ہیں۔ اسلامی بینکوں میں مضاربہ بہت مقبول عام ہے۔

(ف) بونڈ اور سیکورٹیز کے ذریعہ روپیہ کی فراہمی:۔

المقرضہ بونڈ: اگر کسی بڑے منصوبہ کے لیے بہت بڑی رقم کے سرمایہ کی ضرورت ہو تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے بونڈ یا تمسکات عام طور پر رائج ہیں۔ ان تمسکات کی رو سے منصوبہ کے منافع میں حصص قائم ہوجاتے ہیں۔ مضاربہ اور مشارکہ کے اصولوں کے مطابق ان تمسکات کی قیمت میں بتدریج کمی واقع ہوجاتی ہے۔ آمدنی کے تمسکات بھی اسی قسم کے ہیں لیکن عام تمسکات سے وہ اس لیے مختلف ہوتے ہیں کہ ان کے ذریعہ سرمایہ لگانے والے کو مقررہ رقم کی ادائگی کی گارنٹی نہیں ہوتی، تمسک بردار اس منصوبہ سے جس کی اس تمسک کے ذریعہ سرمایہ کاری کی گئی ہے حاصل شدہ منافع کا ایک مخصوص فی صد حصہ ہی حاصل کرے گا۔ یہ تمسک شرکت کی بنیاد پر معاہدہ کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایک یا ایک سے زیادہ شرکار جو سرمایہ لگاتے ہیں اور دوسرا جو اپنی محنت اور مہارت لگاتا ہے شرکت کا معاہدہ کرتے ہیں اور ایک حلال تجارت میں متفقہ شرح کے مطابق منافع کو باہم تقسیم کرلیتے ہیں۔

اسلامی سیکوریٹیز (کفالت نامے)

المضاربہ سرٹیفکٹ: اپنی نوعیت اور آغاز کے اعتبار سے یہ ایسے ہی ہیں جیسے اسلامی تمسکات، لیکن اسلامی کفالت نامے کسی خاص منصوبہ کے لیے جاری نہیں کئے جاتے۔ اس کے بجائے مضاربہ کمپنی قائم کی جاتی ہے جو ایک کاروباری کمپنی ہوتی ہے، یہ جو سرٹیفکٹ جاری کرتی ہے وہ ایک طرح سے وصول شدہ رقم کی رسید ہوتی ہے۔ اور کمپنی یہ گارنٹی کرتی ہے کہ مقررہ تاریخ

کے اختتام پر سرٹیفکٹ کی رقم کے اعتبار سے اس کے حصّہ کی رقم کی ادائے گی کر دی جائے گی۔ نقصان کی شکل میں سرٹیفکٹ کو بھی نقصان اٹھانا پڑتا ہے کمپنی اس جمع شدہ رقم کو داخلی تجارت یا بین الاقوامی منصوبوں پر اس شرط کے ساتھ لگاتی ہے کہ کسی بھی صورت میں شریعت کے اصولوں کی خلاف ورزی نہ ہو، بین الاقوامی تجربہ کار تاجروں اور شریعت کے ماہرین کی نگرانی میں اسلامی انویسٹ مینٹ کمپنیوں نے مختلف اقسام کے یہ سرٹیفکٹ تیار کئے ہیں۔

(۱) قرضوں کے سرٹیفکٹ (قرضے)

ان سرٹیفکٹوں کے ذریعہ مضاربہ کمپنی اسلامی قرضے حاصل کرتی ہے جو ایک خاص میعاد کے ہوتے ہیں لیکن جن پر نفع یا نقصان میں شرکت کا تذکرہ نہیں ہوتا، یہ سرٹیفکٹ ایسے افراد کے لئے ہوتے ہیں جو اپنے سرمایہ پر کوئی خطرہ مول لینا نہیں چاہتے لیکن قوم کے مفاد کے لیے اپنے روپیہ کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں تاکہ اسلامی بینکوں کو غیر سودی فروغ ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اللہ کے احکامات پھیلا کر انھیں روحانی سکون حاصل ہو۔ ان سرٹیفکٹوں کی رقم کی واپسی کو فوقیت دی جاتی ہے اور اس کی گارنٹی بھی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ کار کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنا سرمایہ اپنی خواہش کے مطابق کسی خاص کام میں لگائے اور اس پر کوئی خطرہ مول نہ لے

(۲) فیض رسانی کے قرضے:۔

یہ قرضے بینک کی طرف سے یا تو عوام کو فائدہ پہونچانے کی غرض سے دیئے جاتے ہیں یا خیرات کے طور پر دیئے جاتے ہیں۔ ان قرضوں کی واپسی نہیں ہوتی۔ البتہ قرض فراہمی کی قیمت نکالنے کے لیے سروس چارج لیا جاتا ہے لیکن اسلامی ممالک کے علاوہ (اور وہ بھی چند ہی ممالک میں) اور کسی بھی ملک میں اس قرض پر سروس چارج نہیں لیا جاتا۔ تمام کمرشیل بینک (اگر ان کے یہاں یہ قرض دینے کی مد ہوتی ہے) یہ قرض بغیر کسی چارج سود سے متفرق ہوتا ہے کیونکہ یہ سود کی طرح قرض کی رقم کا فی صد حصّہ نہیں ہوتا بلکہ ایک مقررہ رقم ہوتی ہے جو قرض کی اصل قیمت پر حساب لگا کر یک مشت کاٹی جاتی ہے۔ ایسے قرضے مقبول نہیں۔ کمرشیل بینک اس قسم کے ذاتی غیر منافع بخش قرضے اپنی بنیادیں پوری طرح استوار کرنے کے بعد اور قرض کی رقم کے مساوی اپنے کھاتہ میں رقم کی موجودگی کے بعد ہی دیتے ہیں۔ اس قسم کے قرضوں کے لیے مندرجہ ذیل اصول پر راہنمائی مقرر

کئے گئے ہیں۔
(۱) قرض لینے کی ضرورت کا مقصد کیا ہے؟ (۲) موکل کے ساتھ بینک کا تعلق کیسا ہے؟ مثلاً ایک نئے موکل کو ایرکنڈیشن خریدنے کے لیے قرض درکار ہے جب کہ ایک پُرانے موکل کو اپنے لڑکے کی تعلیم کے لیے روپیہ درکار ہے تو ترجیح پُرانے موکل کو دی جائے گی۔

کم مدّتی میعادی قرضے

بینکوں کے پاس مختصر میعاد کے لیے قرض بغیر کسی سود یا چارج کے دینے کی مد ہوتی ہے لیکن اس میں محدود عملی پابندیاں ہیں جن کے باعث یہ زیادہ مقبول نہیں ہیں اور کم ہی دیئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے قرضے دینے کے لیے جو اصُول وضوابط وضع کئے گئے ہیں ان کے مطابق یہ جانچ کی جاتی ہے کہ (۱) فرم کو قرض کی ضرورت کسی خاص مقصد کے لیے ہے۔ (۲) فرم کی سماجی اہمیت کیا ہے؟ (۳) قرض کے تحفظ کے لیے کس قسم کی ضمانت دی جارہی ہے (۴) آیا مجوزہ موکل نے اسی فرم کے لیے اس سے پہلے کوئی میعادی قرض لیا ہے یا نہیں (۵) اس بینک میں اس فرم کے کرنٹ اکاؤنٹ کا سالانہ ماہانہ یا ہفتہ وار گوشوارہ کیا ہے۔ اُوور ڈرائنگ یا بینک میں اصلی حساب سے زیادہ رقم نکالنے کی ہمت افزائی نہیں کی جاتی لیکن بصورت ضرورت اس زائد رقم کی واپسی کے لیے ایک تاریخ مقرر کر دی جاتی ہے۔ ان عارضی نقصانات کا کوئی منافع یا سروس چارج نہیں لیا جاتا بلکہ یہ قرض حسنہ تصوّر کیا جاتا ہے۔
(۶) بل آف ایکس چینج: روزمرہ کے بڑے پیمانہ کی تجارت میں خریدار مال کی قیمت فوری ادا نہیں کرتا، مطلوبہ رقم کی ادائے گی کے لیے کچھ وقت دیا جاتا ہے۔ مال کی وصولی کے وقت وہ فروخت کے کاغذات یعنی بل وغیرہ پر اپنے تصدیقی دستخط کر کے فروخت کنندہ کو واپس کر دیتا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ مال اسکو وصول ہو گیا ہے اور اس کی قیمت وہ بعد میں ادا کر دے گا۔ اس کاغذ کو بل آف ایکس چینج کہا جاتا ہے یہ اندرونی تجارت کا بھی ہوتا اور غیر ملکی تجارت کا بھی، یہ بل اب مضاربہ اصُولوں پر بھی ہوتے ہیں۔ بل کی ادائے گی کے لیے بینک اس شرط پر رقم مہیا کرتا ہے کہ ان اشیاء تجارت کی فروخت سے حاصل شدہ منافع کا ایک حصّہ خریدار یعنی بینک کو ادا کیا جائے کیونکہ بینک ہی فروخت کنندہ کے مال کی نقد قیمت ادا کر کے

اس کا حساب صاف کرتا ہے۔ دونوں صورتوں میں کوئی تحریری دستاویز نہیں ہوتی۔

انشورنس اور انڈر رائٹنگ

کچھ بینک ضمنی بزنس کے طور پر بیمہ کا کاروبار بھی کرتے ہیں یہ امداد باہمی بیمہ ہوتا ہے اس کا اصُول یہ ہے کہ جو بھی نقصان ہوتا ہے اسے طرفین باہمی طور پر برداشت کرتے ہیں، بیمہ کی قسط کو کسی کاروبار میں لگانے سے جو منافع ہوتا ہے اس میں طرفین شریک ہوتے ہیں۔ بیمہ پالیسی کی مدت اور رقم پوری ہونے کے بعد موکل کو اس کی جمع شدہ کل رقم معہ منافع ادا کر دی جاتی ہے اسی ضابطہ کے تحت زندگی کی بیمہ پالیسی پر بھی عمل ہوتا ہے "پالیسی کی رقم پوری ہونے سے پہلے ہی اگر پالیسی ہولڈر مر جائے تو بیمہ کی رقم معہ منافع کے جو اس کی اس وقت تک جمع شدہ رقم سے حاصل ہو وارثین کو ادا کر دی جاتی ہے۔ ایسی تمام پالیسیوں کی بقایا رقم دوسرے تمام ممبران کے چندہ سے پوری کر کے ادا کی جاتی ہے ایسا اس لیے کیا جاتا ہے کہ ممبران اوّل تو اپنی سماجی ذمہ داریوں کا احساس کریں دوسرے یہ کہ اگر ایسا ہی واقعہ ان کے ساتھ بھی پیش آجائے تو یہی طریقہ اور سلوک ان کے سلسلہ میں بھی کیا جائے۔

لیزنگ یا پٹہ پر دینا

یہ طویل مدتی سرمایہ کاری کی نئی قسم ہے جو تمام ممالک میں بہت مقبول ہو رہی ہے یہ دو طرح کی ہوتی ہے۔ (۱) مالی لیز یا پوری قیمت کی ادائے گی کا پٹہ اور (۲) آپریٹنگ لیز یا زیر عمل ہے، مالی لیز دینے والے اور پٹہ دار کے درمیان کسی ایسے مال کے لیے جو کسی صنعت کار نے منتخب کر کے خریدی جائے طے ہوتی ہے۔ پٹہ پر دینے والا چیز کی ملکیت کے حقوق اپنے ساتھ میں رکھتا ہے۔ اور پٹہ دار اس چیز کا قبضہ اور استعمال کا حق اپنے پاس رکھتا ہے۔ اس کے لیے ایک طے شدہ مدت تک ایک طے شدہ رقم قسط وار ادا کرتا رہتا ہے۔ اگرچہ پٹہ دہندہ قانونی طور پر اس چیز کا مالک ہوتا ہے لیکن پٹہ دار کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ وہ پٹہ کی مدت کے دوران اسے اپنے استعمال میں لائے۔ لیز کرنے والی کمپنی اپنی لگائی ہوئی رقم پر منافع کے لیے مقررہ میعاد کے دوران اس کا جو کرایہ طے کرتی ہے وہ منافع کی روسے مناسب اور درست ہوتا ہے۔ اقساط کی ادائے گی کی جو مدت مقرر

کی جاتی ہے وہ یہ بات مد نظر رکھ کر کی جاتی ہے کہ اس چیز کی افادیت امکانی طور پر اس معیاد کے ختم ہونے تک قائم رہے جبکہ اس چیز کا بیمہ اور اس کو ٹھیک حالت میں رکھنے کے اخراجات اور مرمت وغیرہ کا ذمہ پٹہ دار کا ہوتا ہے۔ پہلے پٹہ کی معیاد ختم ہونے کے بعد پٹہ دہندہ کو دوبارہ پٹہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ لیکن اس صورت میں اس کے کرایہ میں تخفیف ہو جاتی ہے۔ ایسے پٹہ کی مدت عموماً پانچ تا پندرہ سال ہوتی ہے۔ اور اس چیز کی افادیت قائم رہنے کی متوقع مدت پر منحصر ہوتی ہے۔

آپریٹینگ لیز بالکل ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کم مدتی ہائر پرچیز (کرایہ پر سامان لینا) کا معاہدہ اس کو بینکنگ اصطلاح میں "نان فل پے آوٹ لیز" بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کا جو کرایہ مقرر ہوتا ہے۔ وہ اتنا کافی نہیں ہوتا کہ پٹہ دہندہ کو اپنی اصل لاگت وصول ہو جائے اس لیے بقایا قیمت یا تو اس مال کو فروخت کر کے حاصل کی جاتی ہے یا پھر اسے دوبارہ کسی دوسرے استعمال کنندہ کو کرایہ پر دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح کا پٹہ عموماً ایسی اشیاء کے لیے مختص ہے جیسے کمپیوٹر، موٹر کار، فوٹو کاپی کی مشین یا ایسی ہی اور دوسری اشیاء۔

پاکستانی بینک پٹہ پر دینے والی اپنی ذیلی شاخوں کے ذریعہ وسط مدتی یا طویل مدتی سرمایہ کاری ان فرموں کے ساتھ انجام دیتے ہیں جن سے ان کے پٹہ کے معاہدات طے ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ کم اندیشے کا ہے اور اس کے ذریعہ فرم کے حسابات کی پڑتال کئے بغیر ہی اپنے منافع کی مناسب رقم حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لیکن موجودہ مروجہ دستور کے برخلاف اس مال کی انشورنس کی ادائے گی پٹہ دہندہ کو ہی کرنی پڑتی ہے تاکہ اس طریقہ کار کو شریعت کے اصولوں کے مطابق بنایا جاسکے۔

ادھار لینے والے کی ضروریات کے مطابق اسلامی بینک مندرجہ ذیل دو میں سے کسی ایک طریقہ سے پیشگی رقم کی ادائے گی کرتے ہیں۔ (۱) لیز ہولڈر پرچیز (۲) ایکویٹی ہائر پرچیز۔ لیز ہولڈر پرچیز میں قرض دینے والا اسلامی بینک سے کسی تجارتی یا قیمتی چیز کو جس کی قیمت وقت کے ساتھ بتدریج کم ہوتی جاتی ہے خریدنے کے لیے قرض حاصل کرتا ہے جیسے کار، ٹرک اور دیگر سامان وغیرہ خریدا ہوا یہ سامان اسلامی بینک کی ملکیت ہوتا ہے اور پٹہ دار کے قبضہ میں رہتا ہے جس کے ساتھ بینک اس چیز کا ماہانہ کرایہ یا پٹہ کی رقم طے کرتا ہے۔ کرایہ کی شرح مارکٹ کی حالیہ شرح کے مطابق ہوتی

ہے اور ہر مہینہ بینک کو ادا کی جاتی ہے، کرایہ یا پٹہ کی رقم کے ذریعہ اس چیز کی پوری رقم بینک کو وصول ہو جانے کے بعد پٹہ دار وہ چیز بینک سے تخفیف شدہ قیمت پر خرید لیتا ہے۔ اور یہی بینک کا اس پر منافع تصور ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس چیز کا مالک پٹہ دار بن جاتا ہے۔

لیز ہولڈر پرچیز کی افادیت اور چیز کے تحفظ کے پیش نظر پٹہ دار کو دو ضامن یا کوئی چیز، املاک وغیرہ پیش کرنی ہوتی ہے۔ پٹہ کی مدت کے دوران اگر اس چیز کو کوئی نقصان پہونچتا ہے تو پٹہ دار اسے پورا کرتا ہے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اسلامی بینک ضامنوں سے وصول کر کے نقصان پورا کرتا ہے۔

مثال: الف نے بیس ہزار روپئے کی کار خریدنے کے لیے اسلامی بینک سے روپیہ لیا۔ اسلامی بینک اس کار کا مالک اور الف اس کا پٹہ دار ہوگا بازار کے بھاؤ کے مطابق اسلامی بینک اس کا ماہوار کرایہ یا زر پٹہ ۵۵۵.۵۰ روپیہ مقرر کرتا ہے جو ۳۶ ماہ تک پٹہ دار بینک کو ادا کرتا رہے گا۔ اس رقم کے وصول ہو جانے کے بعد کار کی قیمت ۳۶ ماہ میں کم ہو کر ۶ ہزار روپیہ رہ جاتی ہے اس لیے اب پٹہ دار کو اختیار ہوگا کہ وہ ۶ ہزار روپیہ بینک کو ادا کر کے کار کا مالک بن جائے۔ یہی چھ ہزار روپیہ بینک کا اس کار میں سرمایہ کاری کا منافع ہوگا۔

ایکویٹی ہائر پرچیز کے تحت بینک کوئی جائداد خریدنے کے لیے جس کا نرخ یا قیمت بازار میں مختلف ہے سرمایہ فراہم کرتا ہے جیسے زمین مکان دوکان پلاٹ فیکٹری یا اشیائے ضرورت وغیرہ اس طریقہ کے تحت روپیہ لینے والے کو وہی تمام سہولیات دی جائیں گی جن کا اوپر لیز ہولڈر پرچیز کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے لیکن چونکہ ان اشیا کی قیمت میں تخفیف کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس لیے پٹہ دار اس کا قبضہ رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنی مرضی کے مطابق جب چاہے اور جتنی چاہے رقم بینک کو ادا کرتا رہے گا، اس سلسلہ میں نہ کوئی کرایہ مقرر ہوگا نہ میعاد مقرر ہوگی۔ کرایہ دار اور بینک کے درمیان مساوی حصص ہوں گے جب پوری قیمت کی آخری قسط ادا ہو جائے گی تو اس جائداد کی موجودہ بازاری قیمت طے کی جائے گی یا اسے بازاری قیمت کے مطابق فروخت کر دیا جائے گا۔ جو بھی قیمت وصول ہوگی وہ بینک یا پٹہ دار کے درمیان نصف نصف یعنی پچاس فی صدی کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گی اور یہی بینک کا منافع ہوگا۔

مثال: مسٹر الف کو زمین خرید کر اس پر مکان بنانے کے لیے دو لاکھ روپیہ کی ضرورت ہے۔

ان کے پاس صرف پچاس ہزار روپیہ ہیں، دو لاکھ روپیہ وہ اسلامی بینک سے قرض لیتے ہیں۔ اس طرح زمین کی قیمت اور مکان کی لاگت ڈھائی لاکھ روپیہ کی ہوئی۔ علاقہ کے اعتبار سے رقبہ کا کرایہ ہے ۲۰۸۹ روپیہ۔

قیمت خرید یعنی ڈھائی لاکھ روپیہ کو دس ہزار سے تقسیم کرنے پر اکائی کی قیمت آجائے گی۔ یعنی =/۲۵ روپیہ کرایہ۔ =/۲۰۸۹ کو دس ہزار سے تقسیم کرنے پر قیمت اکائی یعنی ۲۰۸۹ روپیہ جائداد اسلامی بینک اور مسٹر الف کی مشترکہ ہوگی کیونکہ دونوں نے اس پر روپیہ لگایا ہے۔

سال کے اختتام پر واجب رقوم کی فیس ادا کرنے کے بعد یہ پوزیشن ہوگی۔

معیاد اختتام ۔۔۔۔۔۔۔۔۔جنوری ۱۹۸۷ء

خریدشدہ جائداد کی موجودہ قیمت ـــــــــــ ۔۔۔۔۔۔۔

وقت خرید کی قیمت ـــــــــــ

اصل منافع ـــــــــــ

منافع کی اکائی ـــــــــــ تقسیم کیا گیا ۔۔۔۔۔۔۔۔ سے ـــــ

کل کرایہ جواب تک وصول کیا گیا ـــــــــــ

کرایہ کی محنت اکائی ۔۔۔۔۔۔۔۔۔تقسیم کی گئی ۔۔۔۔۔۔۔۔ سے ـــــ

اسلامی بینک کا حصّہ

جملہ اکائیاں ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔تقسیم کیا گیا ۔۔۔۔۔۔۔۔ سے ـــــــ

اس لیے منافع ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

مسٹر الف کا حصّہ

جملہ اکائیاں ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔تقسیم کیا گیا ۔۔۔۔۔۔۔ سے ـــــــ

اس لیے منافع۔ ـــــــ

اگر مسٹر الف وہ مکان بینک سے ایک سال کے اندر اندر خرید لیں تو انہیں مندرجہ قیمت ادا کرنی ہوگی۔

جائداد کی موجودہ بازاری قیمت ـــــــــ بصورت کرایہ بینک کو ادا کیا گیا۔
ـــــــــ منافع میں بینک کا حصّہ ـــــــــ جائداد کی کل قیمت
ـــــــــ ان کا لگایا ہوا سرمایہ ـــــــــ میزان ـــــــــ
دوسری طرف اسلامی بینک نے مسٹر الف کو جو سرمایہ مہیا کیا ہے اس پر منافع ہوگا۔
بذریعہ کرایہ آمدنی ـــــــــ منافع میں حصّہ ـــــــــ اصل بعد منہائی
منجمد سرمایہ میں بینک کا حصّہ۔ ـــــــــ میزان

اسی طرح کوئی بھی قرض لینے والا جو پٹہ دار یا کرایہ دار بن جاتا ہے وہ بالآخر اس جائداد کا مالک بن سکتا ہے اور اس سہولت کے استعمال سے اپنے منجمد سرمایہ میں اضافہ کر سکتا ہے۔

سرمایہ کاری کے دو راستے

ا۔ استعدادی سرمایہ کاری: اسلامی بینک چھوٹی رقوم قرض لینے والے کچھ ایسے افراد کو سرمایہ بہم پہونچا سکتا ہے جن کے اپنا کوئی ذاتی سرمایہ نہیں ہے لیکن ان میں ہمت اور ایمانداری اور اس مخصوص منصوبہ کو چلانے کی ٹیکنیکل جانکاری ہے۔ اگر اسلامی بینک کو یہ تسلی ہے کہ یہ لوگ روپیہ کا صحیح ڈھنگ سے ایماندارانہ اور کامیاب استعمال کریں گے تو ایسے جائز معاملات میں وہ مقروض سے کوئی ضمانت طلب کرنے پر اصرار نہیں کرتا۔ وہ ایک طے شدہ مدت کے لیے ان کا مالی شریک بن جائے گا۔ یہ شرکت سالوں کی بنیاد پر کم مدت کی بھی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ اسلامی بینک کو مقروض اپنے پروجیکٹ کے اثاثہ اور املاک کی بازاری نرخ پر قیمت کے مطابق اسلامی بینک کو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ کا کچھ حصّہ قسط وار ادا کرتا رہے۔ متوقع منافع مقروض اور اسلامی بینک کے درمیان خدشہ کی بنیاد پر کئے گئے معاہدہ کے مطابق تقسیم ہو جائے گا۔ اور نقصان کی صورت میں نقصان کی رقم بھی دونوں کے درمیان اسی حساب سے تقسیم کر دی جائے گی۔ سرمایہ کاری کی اس پالیسی کے تحت قرض لینے والے کو اس کی محنت اور وقت کے صرفہ کے مطابق ہفتہ وار یا ماہانہ گذارہ رقم بھی دی جائے گی۔ اس کی ذاتی مہارت یا اہلیت کے علاوہ اس کا اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ وقت دینا نیز اس کی استعداد یہ ایسے غیر محسوس سرمایہ ہوں گے جن کی وجہ سے قرض لینے اور دینے والے کے درمیان سرمایہ کے خطرہ کا تناسب متعین ہوگا۔ اس قسم کی شرکت نصف نصف

یعنی ۵۰/۵۰ کے تناسب کی بنیاد پر گی.

اگر قرض لینے والا ان شرائط کے تحت قرض قبول کرتا ہے جو ۲ میں بتائی گئی ہیں تو مالی مدت کے اختتام پر اس کے حصہ کے منافع اور نقصان کی شرح کم کر دی جائے گی. یہ شرکت ۵۱/۴۹ کے تناسب کے مطابق ہوگی.

(۲) منجمد اثاثہ : (الف) پٹہ کی جائداد. اسلامی بینک ایسے تجارتی مرکز میں واقع ہونا چاہیئے جہاں ہر آدمی شہر کے مختلف گوشوں سے آسانی سے اس کے دفتر پہونچ سکے.

ب) فرنیچر اور سامان :۔ اسلامی بینک کو چاہیئے کہ اپنے گاہکوں کو جلد اور اچھی خدمات پیش کرنے کے لیے اچھا فرنیچر اور دیگر سامان خریدے.

(۳) کرایہ کی جائداد :۔ اسلامی بینکوں کی محفوظ سرمایہ کاری کا ایک اور راستہ جائداد کی ملکیت ہے جس میں آراستہ کرے، فلیٹ اور مکانات اور دوکانیں وغیرہ کرایہ پر دیئے جاسکتے ہیں. اس ذریعہ سے اسلامی بینک اپنی آمدنی میں دوسری مدات سے زیادہ اضافہ کر سکتا ہے.

(۴) املاک :۔ منافع میں اضافہ کے لیے اسلامی بینک انتظامیہ کی مرضی سے اپنی خود کی بزنس قائم کرے جس کا کنٹرول پوری طرح اسلامی بینک کے ہاتھوں میں ہو.

اسلامی بینک کو مالی ذریعہ کا نقشہ

قسم اکاؤنٹ	متوقع منافع	کل رقم	اوسط آمدنی/خدشہ	اسلامی بینک کا حصہ	گاہکوں کا حصہ
کرنٹ اکاؤنٹ	....	....	....	....	....
خطرہ مول لیا جانے والا سرمایہ	....	....	....	....	....
مشترکہ مالی طور پر لگایا ہوا سرمایہ	....	....	....	....	....
پیداواری سہولیات	....	....	....	....	....
سرمایہ کی قیمت	....	....	....	....	....
اضافہ	....	....	....	....	....
تخفیف	....	....	....	....	....

اسلامی بینک کی آمدنی اور خرچ کا میزانیہ

اسلامی بینک کی مالی پوزیشن: آمدنی	خرچ	صارفین کے حصص
مجموعی منافع	دفتری اخراجات -------	سرمایہ ----------
------	منیجر ----------	مجموعی منافع ----------
-- -- --	نائب منیجر ----------	تخفیف ----------
----	خزانچی / کلرک ------	فیس جو اسلامی بینک کو ادا کی گئی ---
------	کلرک / ٹائپسٹ ------	زر اصل ----------
------	کرایہ بلڈنگ ------	اصل منافع ----------
------	اسٹیشنری ------	اوسط شرح فیصد ----------
------	متفرق ------	
------	ذیلی میزان ------	
------	نئے منافع جات ------	----------

منافع بخشی کے تعین کا طریقہ

تمام سرمایہ کاروں اسلامی بینک کے شرکائے حصص، انفرادی طور پر سرمایہ لگانے والوں وغیرہ کے سرمایہ سے منافع بخشی کے تعین کے لیے مندرجہ ذیل طریقہ اختیار کیا جائے گا فرض کیجئے کہ اسلامی بینک کو مختلف صارفین کی طرف سے مختلف تاریخوں کی مدت کے لیے ایک خاص مدتی سرمایہ میں ایک کروڑ روپیہ حاصل ہوتا ہے۔ پورا سرمایہ پہلے تو اکائیوں میں تبدیل کیا جانے لگا تاکہ ہر اکائی کی قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔

یعنی سرمایہ کو ج یونٹوں میں تبدیل کرنا = اکائی کی قیمت اس لیے ایک کروڑ روپیہ اگر دس لاکھ سے تقسیم کیا جائے تو جواب آئے گا دس جو اکائی کی قیمت ہوگی۔

جب اکائی کی قیمت دس ہے تو مذکورہ بالا سرمایہ کی کل اکائیاں دس لاکھ ہونگی۔ ان اکائیوں کے ذریعہ کل سرمایہ مزید منافع کے لیے لگایا جائے گا۔ اسلامی بینک کے عملی نتائج پر انحصار کرتے ہوئے یہ اکائیاں قیمت میں بڑھ بھی سکتی ہیں اور گھٹ بھی سکتی ہیں ۔

اگر مذکورہ بالا سرمایہ پر ایک ماہ میں ۱۲ فی صد منافع ہوا تو اصل سرمایہ اور منافع کو جمع کر کے اس کو موجودہ اکائیاں یعنی دس لاکھ سے تقسیم کرنے پر جواب آئے گا۔ ۱۰،۱۰ جو مہینہ کے اختتام پر ہر اکائی کی قیمت ہوگی۔

اگر مسٹرج نے پچاس ہزار روپیہ کا سرمایہ اسلامی بینک کے ساتھ ۱۵ فیصدی کے خطرہ سے لگایا ہے تو ان کی کل اکائیوں کی تعداد پانچ ہزار ہوگی۔ ان کی ایک مہینہ کی آمدنی کا تخمینہ مندرجہ ذیل طریقہ سے لگایا جا سکے گا۔

مسٹرج کی کل اکائیاں ---------------

قیمت فی اکائی ---------------

میزان (یعنی زر اصل اور منافع) ---------------

زر اصل ---------------

کل منافع ---------------

پندرہ فی صد خطرہ کے ساتھ اسلامی بینک کا اس منافع میں حصہ ---------------

مسٹرج کا اصل منافع ---------------

اگر قیمت کا اندازہ کرنے کے بعد کچھ رقم نکالی گئی ہے تو لگائی جانے والی رقم کے نئے سرے اکائیاں بنا کر ان کی موجودہ قیمت جانچی جائے گی۔

مثال کے طور پر : کل رقم کے منافع جات ---------------

چار لاکھ اکائیوں کے واپس لیے جانے کے بعد جن کی قیمت فی اکائی ۱۰،۱۰ ہے۔

باقی --------------- قیمت ---------------

اب باقی بچی ہوئی ساڑھے لاکھ ساٹھ ہزار کی رقم ۶،۰۶ فی اکائی قیمت کے حساب سے لگے گی۔ اور اس کا جو بھی نتیجہ حاصل ہوگا اس کے مطابق فی اکائی قیمت جانچی جائے گی یعنی یا تو یہ قیمت منافع کی صورت میں ۶،۰۶ سے بڑھے گی یا نقصان کی صورت میں کم ہوگی۔

اس طرح روپیہ لگانے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے خواہ اس میں سے رقم لگائی جائے یا اسلامی بنک کی اس رقم میں اور اضافہ وقتاً فوقتاً ہو نفع نقصان سے قطع نظر یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔

ناقابل واپسی قرضے

دورِ حاضر میں روزمرہ کی زندگی کی ضروریات پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی جا رہی ہیں۔ انسان کو اپنی آمدنی میں خرچ پورے کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ اس لیے لوگوں کی جائز ضروریات کے لیے ناقابل واپسی قرضوں کی ضرورت شک وشبہ سے بالاتر ہے یہ قرضے براہ راست پیداواری نہیں ہوتے بلکہ غیر متعلقہ طور پر قوم کے مفاد کے لیے پیداواری ہوتے ہیں۔ اس لیے براہ راست شرکت کی بنیاد پر یہ قرضے دینا اسلامی بینک کے لیے ممکن نہیں۔ تجویز کیا گیا ہے کہ چونکہ امداد باہمی کی انجمنیں بھی ایسے قرضے دیتی ہیں اس لئے اسلامی بینک بھی قرض لینے والوں کے جمع شدہ سرمایہ یا ان کے منجمد سرمایہ یا اثاثہ کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ قرضے دیا کریں اور جس طرح حکومت یتیم خانوں خیراتی اور مفاد عامہ کے اداروں کے اخراجات ادا کرتی ہے۔ اسی طرح ان بینکوں کے عملہ کے اخراجات برداشت کیا کرے۔ ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے حکومت جمع شدہ رقوم اور تجارتی گوشواروں پر ٹیکس عائد کرتی ہے۔ مفت سروس کی وجہ سے صنعت وحرفت اور تجارت کو ترقی ہوتی ہے اور ان کے لیے یہ ٹیکس برداشت کرنا مشکل نہیں ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر معاشی ذرائع پوری طرح استعمال میں آئیں گے اور بیروزگاری ختم ہوگی لیکن اس قسم کے کام کے لیے حکومت کو آمادہ کرنے میں طویل مدت درکار ہوگی۔ اور ہندوستان جیسے ملک میں دور حاضر میں اس کا ہونا مشکل ہے۔ اس مقصد کے لیے اسلام میں قرض حسنہ جو غیر منافع بخش قرض ہوتا ہے ایک عملی متبادل ہے مقروض کو اپنا پورا قرضہ اپنے مرنے سے پہلے ادا کر دینا ہوتا ہے ورنہ گنہگار سمجھا جاتا ہے۔ بعض حالات میں قرض کے بوجھ کے اندر مرنے والوں کو گناہ سے محفوظ رکھنے کے لیے اس قرض کی واپسی ضروری نہیں ہے۔

غیر سودی کاروبار کرنے والے بینک اس قسم کے قرضے ضرورت مند گاہکوں کو دینے میں محض ایک علامتی کردار ادا کر سکتے ہیں۔ دراصل یہ ایک مجموعی سماجی تحفظ کے پروگرام کے تحت ہونا چاہئے۔ بینکوں کو غیر منافع بخش قرض اپنے گاہکوں کو بہت مختصر مدت کیلئے بطور "اوورڈرافٹ"

دینا مناسب ہوگا، یہ تجویز کہ بینک زکاۃ حاصل کرکے اسے امداد یا غیر منافع بخش قرضوں کے طور پر تقسیم کر دیں مناسب نہیں ہے۔

پائیدار یا دیر تک رہنے والی اشیاء ضرورت کی خریداری کی سہولت میں غیر سودی بینک نمایاں کردار ادا کر سکتے ہیں۔ خریدار ان کی قیمت آسان قسطوں میں ادا کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں دو طریق کار ہیں۔

۱۔ سپلائی کرنے والے کی امداد: تجارتی بینک مال سپلائی کرنے والے کی مالی امداد کرکے اس کے منافع میں شریک ہو۔

۲۔ خریدار کی امداد: بینک خریدار کو مالی امداد دے۔ اس سے بھی بینک کو فائدہ حاصل ہوگا۔ فرض کیجئے کہ ایک خریدار مسٹر الف بینک سے درخواست کرتا ہے کہ وہ ایک چیز خریدنے میں مالی امداد دے۔ جس کی قیمت وہ تاخیر سے ادا کرے گا۔ بینک اس کو سپلائر سے خرید کر اپنی قیمت خرید پر دو یا تین فی صد شرح کے منافع سے مسٹر الف کو فروخت کر دیتا ہے۔ سپلائر کو اس کے مال کی پوری قیمت وصول ہو جاتی ہے اور خریدار بینک کو قسط وار قیمت کی ادائیگی میں اس کا ممنون ہو جاتا ہے۔ بینکوں کو اپنے حسابات سیال رکھنے پڑتے ہیں تاکہ کرنٹ اکاؤنٹ ہولڈر اگر اپنا روپیہ واپس نکلوانا چاہیں تو بینک ان کو ادائیگی کرے اس لیے اس قسم کے قرضے دینے میں وہ مجبوری محسوس کرتے ہیں۔

تجارتی قرضے

تجارتی طبقہ کو مختصر مدتی قرضوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ عموماً یہ قرضے منافع میں شرکت کی بنیاد پر دیئے جاتے ہیں۔ چند ہفتوں یا اس سے کم مدت کے لیے اچانک ضرورت کے تجارتی قرضوں کو "شارٹ نوٹس لونز" کہا جاتا ہے اور ان میں بینک کی شرکت ممکن نہیں ہوتی۔ تجارت میں تاجروں کے لیے غیر سودی قرضے ناگزیر بن گئے ہیں تجویز یہ ہے کہ بینک اپنے کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع شدہ حسابات کی کل رقم میں سے ایک حصہ غیر منافع بخش قرضوں کے لیے مختص کر دیں، یہ قرضے محدود طور پر دیئے جائیں گے۔ اہم مسئلہ یہ ہے کہ مطالبہ اور اس کی تکمیل کے درمیان توازن کیسے قائم رکھا جائے۔ ان قرضوں کا بیشتر مطالبہ خود مالی

سیکٹر کی طرف سے ہوتا ہے جب مالی سیکٹر سود کی تنسیخ سے سکڑتا ہے تو جمی طور پر اس کا گھٹنا بھی قطعی ممکن ہے، پیداواری سیکٹر میں طویل میعادی سرمایہ کاری کے کل مطالبہ کا انحصار جملہ تجارتی قرضوں کے حجم پر ہوتا ہے جس میں ایک تجارتی فرم دوسری فرم کو قرض کی سہولیات دیتی ہے، ہفتوں یا مہینوں کے لیے قرض کی سہولت کا اندازہ عظیم تر سطح پر اور مطالبہ کے ہم مقدار ہونے پر جانچا جاسکتا ہے اور جو اس قسم کے اداروں کی انجمن سازی کے ذریعہ ہوسکتا ہے اس کا طریقہ کار یہ ہوگا کہ اثاثہ کو دوبارہ کارآمد بنانے کی شرح کے مطابق خوش اسلوبی سے اسے مالی مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے، انفرادی بینک اپنے قابل قرض اثاثہ کو اپنی سطح پر ذیل کے اصُولوں کے مُطابق مختص کرسکتے ہیں۔

۱۔۔۔ قرض کے لیے فرم کے مطالبات زر کی مقدار۔

۲۔۔۔ ان کاموں کے ساتھ سماجی اولیت کی اہمیت۔

۳۔۔۔ قرض کے تحفظ کے لیے پیش کردہ ضمانت کی نوعیت۔

۴۔۔۔ کیا درخواست دہندہ نے اس کام کے لیے اس سے پہلے بھی بینک سے کوئی مدتی قرض لیا تھا یا نہیں؟

۵۔۔۔ اسی بینک میں درخواست دہندہ کے کرنٹ اکاؤنٹ میں سالانہ، ماہانہ یا ہفتہ وار اثاثہ کا گوشوارہ۔

اسلامی بینکنگ کے تحت تعلقات کے محرکات

غیرسودی بینکنگ میں بینکر اور ڈپازیٹر نیز بینکر اور صنعت کار کے درمیان تعلقات قابل توجہ ہیں۔

۱۔۔۔ روپیہ جمع کرانے والوں کے ساتھ تعلق: روپیہ جمع کرانے والے مجمُوعی طور پر (انفرادی طور پر نہیں) سرمایہ کار کا درجہ رکھتے ہیں اور بینک ان کے اثاثہ کے استعمال کا مختارِ کُل ہے، کیونکہ اس سرمایہ کو کاروبار میں لگانے کے لیے بینک اپنے کارندے مقرر کرنے کا حقدار ہوتا ہے۔ بعض معاملات میں بینکوں کو نمایاں کامیابی حاصل ہوتی ہے بعض میں اوسط اور کچھ میں نقصان بھی ہوسکتا ہے۔ روپیہ لگاتے وقت بینک کو یہ جانچنا پڑتا ہے۔

کہ جس مخصوص تجارت میں وہ روپیہ لگا رہا ہے وہ اس قابل ہے بھی یا نہیں وہ امیدوار کو بھی پرکھتا ہے اور اس کے کام کی وسعت کی پڑتال بھی کر سکتا ہے، لیکن یہ سب جانچ لینا کہ طویل مدت کے بعد یہ کام مالی طور پر مفید نہ ہو یا سماجی نقطۂ نظر سے نامناسب ہوگا یا اس میں مالی خطرہ زیادہ مول لینا پڑے گا قبل از وقت مشکل ہوتا ہے۔

صنعت کاروں سے تعلقات

بینک تمام منافع اور نقصانات کا گوشوارہ مالی سال کے اختتام پر تیار کرتا ہے اس میں بینک کے عام اخراجات مع ملازمین کی تنخواہوں، اجرتوں، محفوظ سرمایہ وغیرہ کی تفصیل شامل ہوتی ہے۔ اس گوشورہ کے مطابق جو بچت ہوتی ہے وہ بینک اور اسکے ڈیپازیٹروں کے درمیان پیشگی معاہدات کے مطابق تقسیم ہوجاتی ہے۔ اس کے بعد بینک کا جو حصہ ہوگا وہ بینک اور اس کے حصہ برداروں کے درمیان ان کے حصص کے تناسب سے بانٹ دیا جائے گا، مصر کے ماہر معاشیات ڈاکٹر ایم۔ اے العربی نے اپنے ایک حالیہ مضمون میں اس پر بڑی خوبی سے روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ڈیپازیٹروں کے تعلق میں بینک ان کے روپیہ کا استعمال کنندہ یا انکی تجارت کا منتظم ہوتا ہے اور ڈیپازیٹر سرمایہ دار کا درجہ رکھتے ہیں، البتہ صنعت کاروں کے سلسلے میں بینک سرمایہ دار اور صنعت کار اس کے روپیہ کے استعمال کرنے والے بن جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں سرمایہ داروں اور آپریٹروں کے حقوق اور ذمہ داریوں کی شرائط کا ان پر اطلاق ہوگا۔ کوئی بھی منافع جو آپریٹر حاصل کریں گے وہ ان کے اور بینک کے درمیان بحیثیت سرمایہ دار پیشگی طے شدہ شرائط پر تقسیم ہوگا۔

لیکن اس تجارت میں اگر نفع یا نقصان نہیں ہوگا تو سرمایہ بینک کو جوں کا توں واپس کر دیا جائے گا۔ نقصان کی صورت میں اسے صرف بینک ہی برداشت کریگا۔ اور اگر کوئی صنعت کار دانستہ ایسا کام کرتا پایا گیا ہے جس سے سرمایہ کے ایک حصہ کا نقصان ہوا ہو تو وہ حرج کا ذمہ دار ہوگا۔

روپیہ لگانے کی ہدایات کی بنیادی ضرورت کے علاوہ بینکوں کو اس حقیقت سے باخبر رہنا چاہیئے کہ جمع شدہ رقوم کی اصل ضمانت پیشگی رقم کی خوبی اور تمسکات یا حصوں کے آسانی سے نقدی میں تبدیل ہو جانے کی خصوصیت ہے۔ اگر زر پیشگی کی کوالٹی اچھی ہے اور اس کی نقدی میں تبدیلی مناسب ہے تو سرمایہ کے ڈھانچہ میں اضافہ کی چنداں اہمیت نہیں۔ بجز ایڈوانسوں کی شرائط۔ کے جو کہ میرے خیال میں ابھی سرمایہ کاری، کام کے تجربہ اور مالی مہارت کے درمیان بینکوں کی خصوصیت نہیں ہے، سب سے بڑا فائدہ جو ہم صحیح معنوں میں صارفین کے تجربہ اور بینک کی مالی مہارت کی ہم آہنگی سے توقع کر سکتے ہیں وہ ان محدود ذرائع کا استعمال ہے جو مسلم ممالک کو حاصل ہیں۔

مختلف صارفین کے منافع کی تقسیم کے طریقہ کار کی مثال

انفرادی یا اجتماعی طور پر صارفین کے تناسب کے تعین کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان تمام عناصر کو جو سرمایہ کے ضمن میں بتائے جا چکے ہیں۔ زیر غور لایا جائے، ان کے حصہ کا تعین کی بھی پیدا وار یا سرمایہ لگانے کی ان کی اہلیت کے مطابق کیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر مسٹر الف تین ماہ کے لیے اسلامی بینک سے ایک لاکھ روپیہ لیکر اپنی تجارت میں لگانا چاہتے ہیں ان کے اور اسلامی بینک کے درمیان منافع کی شرح فیصد کا تعین ٪۷۵ یا ٪۲۵ کا کیا گیا ہے۔ ایک لاکھ روپیہ پر اسلامی بینک کا منافع تین ماہ میں ۳۶۲۵ (یعنی ٪۱۴.۵) ہوگا۔ ان کا سرمایہ کا حصہ ـــ ۷۵ ـــ ۲۷۱۸

ان کا کل سرمایہ جو لگا ـــــــــ ۱۰,۰۰۰۰-۰-

میزان ـــــــــ ۱۰۲۷۱۸-۷۵

اسلامی بینک نے ان کے کام میں سرمایہ لگایا ہے ـــ ۰ ـــ ۱۰۰۰۰۰

اوسط ـــــــــ ۹۰۶-۲۵

اگر تین ماہ میں ایک لاکھ روپیہ پر گھاٹا ہوا ۱۲۰۵۰۰ (یعنی ۵ فی صدی کے حساب سے)

مسٹر الف کا نقصان ـــــــــ ۰ ـــ ۱۲۵۰

ان کا کل سرمایہ ـــــــــ ۰ ـــ ۱۰۰۰۰۰

ان کے سرمایہ کی قیمت رہ گئی ـــــــــــ ۰.۔۔ ۹۸۷۵۰

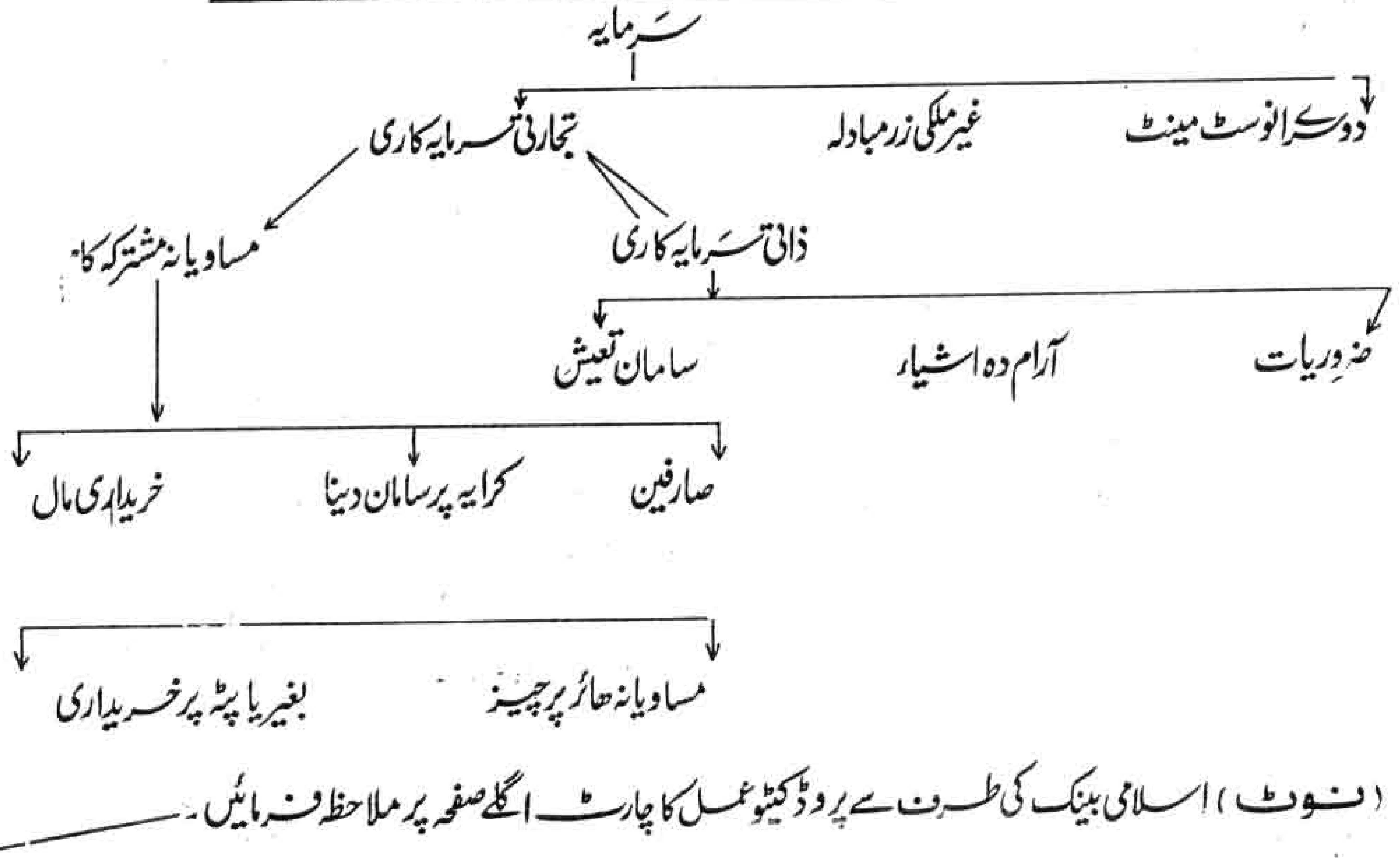
مضربہ کاؤنٹ کے تحت کی خاص موقع پر شرکا منافع حاصل کرتے ہیں تو اس کی تقسیم کام کی شروعات سے پہلے طے شدہ معاہدہ کے تحت ہوتی ہے، شرکت میں مالی نقصان کی صورت میں جو اس مدت کے دوران ہوگا، سرمایہ کار اس نقصان کو برداشت کرے گا، اور جو کارندہ شریک ہوگا وہ اس سے مبرا رہے گا۔ شریعت کے ماہرین نقصانات نے ثابت کیا ہے کہ سرمایہ کار اور کارکن شریک کے درمیان اس طرح سے حقوق اور ذمہ داریوں کی مساوات قائم ہوتی ہے جس کی تفصیل ذیل میں درج ہے۔

اگر کسی تجارت میں نقصان ہوتا ہے تو یہ نقصان سرمایہ کار کے اثاثہ کا ہوتا ہے جب کہ اس کے کارکن شریک نے اس کام میں جو کچھ محنت اور وقت صرف کیا ہے وہ ضائع ہوتا ہے اور اس کو اپنی محنت کا کوئی صلہ نہیں ملتا سرمایہ کاری کے اس حساب کے مذاکرات میں اس اسکیم کے تحت اسلامی بینک اپنے آپ کو بطور کارکن شریک پیش کرتا ہے اور اس لیے نقصان بینک کو برداشت کرنا پڑتا ہے نقصان کی صورت میں سرمایہ کار کو یہ حق پہونچتا ہے کہ وہ اس کی وجوہات کی جانچ کرے اپنے آپکو مطمئن کرنے کے لیے وہ یا تو اسلامی قانونی کمیٹی کا سہارا لیتا ہے یا پھر تنقیح یا آڈٹ کا جو آزادانہ طور پر جانچ پڑتال کر کے یہ فیصلہ لیتی ہے کہ یہ نقصان بینک کی طرف سے صحیح اقدامات نہ کرنے کے باعث ہوا ہے یا سرمایہ کاری کے طریقہ کار میں کسی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے۔ اگر آڈٹ یا قانونی کمیٹی اس نتیجہ پر پہونچتی ہے کہ اس نقصان کا بینک ذمہ دار ہے تو روپیہ استعمال کرنے والا اس سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اسے برداشت کرنے کا پورا بوجھ بینک پر ہی پڑے گا۔

ـــــــــــ (نـوٹ) ـــــــــــ

اسلامی بینک کی طرف سے سرمایہ کاری کے عمل کا چارٹ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اسلامی بینک کی طرف سے سرمایہ کاری کے عمل کا چارٹ



(نوٹ) اسلامی بینک کی طرف سے پروڈکٹو عمل کا چارٹ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اسلامی بینک کی طرف سے پروڈکیٹو عمل کا چارٹ

پیداواری سہولیات

تجارتی مالی کاروبار | اکویٹی مشترکہ کاروبار | انفرادی سرمایہ | ماہانہ خریداری | پیٹہ پر خریداری

اشیائے ضروریات | آرام دہ اشیاء | سامان تعیش

روپیہ لگانے کا کاروبار | کرایہ کا کاروبار | اشیائے ضروریات کی خریداری کا کاروبار

مختلف قسم کے کھاتوں کی قسم اور ان میں استعمال کئے جانے والے کاغذات کی مختصر تفصیل

۱ کھاتہ کا نام	کھاتہ کی قسم	کاغذات جو اس میں درکار ہوں گے۔
(الف) گاہکوں کا قرض کا حساب	(۱) ذاتی	(۱) کھاتہ چلانے کا معاہدہ (۲) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۲) محدود ذمہ داری کی کمپنی	(۱) کھاتہ چلانے کا معاہدہ (۲) محدود ذمہ داری والی کمپنی کی طرف سے بینک اکاؤنٹ کھولنے کی قرارداد (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۳) شرکت کا فارم	(۱) اکاؤنٹ آپریٹ کرنے کا معاہدہ ، ۲ ، پارٹنرشپ کا معاہدہ (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۴) واحد ملکیت	(۱) اکاؤنٹ کھولنے کا معاہدہ (۲) فرم کے نام سے کاروبار کرنے کا اس فرد واحد کا بیان (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۵) انجمن / کلب اور اوقاف وغیرہ کا اکاونٹ	(۱) اکاونٹ کھولنے کا معاہدہ (۲) انجمن کلب یا وقف کی طرف سے بینک اکاونٹ چلانے کی قرارداد (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
ب) ٹائم کریڈٹ اکاؤنٹ		(۱) اکاونٹ کھولنے کا معاہدہ (۲) معیادی قرض کے مطالبہ کا فارم

قسم بزنس

تاریخ	تفصیل	ڈیبٹ	کریڈٹ	سرمایہ کی آمد اسلامی بینک		منافع	آمد سرمایہ افراد		منافع	مضاربہ کے منافع
				رقم	یونٹ		رقم	یونٹ		

اسلامی بینک کی کارکردگی کی جانکاری کا پروفارما

نمونہ کی ایک شیٹ

موجودہ شرح		اوسط
سرمایہ کی قیمت کی مناسبت سے قرض دینے کی شرح		〃
اصل منافع کی شرح		〃
حسابات کی رقوم کی واپسی کی ٹرن اوور انوینٹری ٹرن اوور		〃
ادا کئے جانے والے کھاتوں کی ٹرن		〃

بار بار ادائیگی یا جمع کئے جانے کے اعادہ کا ریکارڈ

چیک نمبر	تاریخ	تفصیل	چیک		ڈیپازٹ		بقایا
							ا

۱- مختلف کھاتہ برداروں کی ضرورت کے کاغذات

۱۔ ذاتی اکاؤنٹ	بینک کے قوانین کے مُطابق پاسپورٹ سائز کی فوٹو کاپی
۲۔ محدود ذمہ داریوں کی کمپنی	(۱) تجارتی لائسنس (۲) کامرشیل رجسٹریشن (۳) کمپنی کے ضوابط و آئین (۴) ملکی قوانین کیمطابق دیگر کاغذات
۳۔ شرکت کا فارم	(۱) ٹریڈ لائسنس (۲) کامرشیل رجسٹریشن (۳) عدالت سے مصدقہ شرکت نامہ (۴) ملکی قوانین کیمطابق دیگر کاغذات
۴۔ تنہا پارٹنرشپ کا فارم	(۱) ٹریڈ لائسنس (۲) کمرشیل رجسٹریشن (۳) ملکی قوانین کے تحت کوئی اور ضروری کاغذ

اسلامی بینک میں بچت یا توفیر کے فارم کا نمونہ

۱-پتہ اسلامی بینک	شاخ	تاریخ
بچت کا گوشوارہ	تاریخ اختتام	قیمت کے گھٹنے کی شرح

بزنس کی قسم

تاریخ	تفصیل	ڈیبٹ	کریڈٹ	اسلامی بینک میں سرمایہ کی آمد کی رفتار		قیمت کم ہونے کی شرح
				رقم	اکائیاں	

اسلامی بینک میں نفع اور نقصان ظاہر کرنے کے نمونہ کا فارم

دی اسلامی بینک :	شاخ ------- تاریخ ---------- حوالہ ----------	
پتہ :	فیلٹی ٹائپ	سرمایہ کی یونٹ کے حساب سے قیمت
نفع اور نقصان کا گوشوارہ :		کھاتوں کی تعداد

چیک بُک حاصل کرنے کی درخواست کا فارم

دی اسلامک بینک
پوسٹ بکس
مورخہ ------------

جناب عالی!
مجھے / ہم کو براہ مہربانی آپ کے بینک میں مندرجہ ذیل اکاؤنٹ آپریٹ کرنے کیلئے ایک چیک بُک عنایت کی جائے، میں / ہم اس چیک بُک کی حفاظت کی پوری طرح ذمہ دار ہوں گے۔ اس صورت میں بھی اگر یہ کھو جائے اور کوئی جرائم پیشہ فرد اس کا غلط استعمال کرے۔
نام ---------- اکاؤنٹ نمبر ---------- دستخط ----------------

آپریٹنگ اکاؤنٹ کے نمونے کے کاغذات

دی اسلامی بینک ---------------- اے، بی، سی کمپنی
پوسٹ بکس ---------------- اکاؤنٹ نمبر ----------
مورخہ ---------- کریڈٹ ----------

الفاظ میں ----------	

جمع ہوا بذریعہ [ ] پڑتال کی گئی [ ] میزان [ ]

نمونہ چیک

دی اسلامی بینک ---------- تاریخ ----------
پوسٹ بکس ---------- اکاؤنٹ نمبر ----------
براہ مہربانی ادا کریں مسٹر ---------- کو مبلغ ---------- روپیہ
اکاونٹ نمبر ---------- دستخط کھاتہ بردار ----------

اسلامی بینک میں کھاتہ کھولنے کے فارم کا نمونہ

نام -------------------------------	اکاؤنٹ نمبر -------------------
مشترکہ کھاتہ کی صورت کوئی ایک یا سب شرکاء کے دستخط -------------------	
پڑتال کی گئی ------------------------	

اس کارڈ پر دستخط کر کے میں / ہم آپ کے بینک میں کھاتہ کھولنے پر اپنی رضامندی ظاہر کرتا ہوں / کرتے ہیں، اور نیز جو شرائط کھاتہ کھولنے کے سلسلے میں ہیں۔ ان کا پابند ہوتا ہوں / ہوتے ہیں۔ دستخط ----------

----

آپریٹنگ ایگریمنٹ (فارم ———) آف اسلامی بینک

شاخ	کھاتہ کھولنے کی تاریخ	ترمیم شدہ تاریخ

مالی اشتراک کا قاعدہ

روایتی بینکنگ میں قرض لینے والا کسی بھی بینک سے قرض حاصل کر سکتا ہے، اور قرض کی گارنٹی کے لیے کوئی چیز یا جائداد رہن رکھ سکتا ہے یا کوئی ضمانت دہندہ پیش کر سکتا ہے یا بینک کے انتظامیہ کو محض اس بات سے مطمئن کر سکتا ہے کہ وہ اپنے مقصد میں دیانت دار ہے قرض واپس کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جو کام وہ اس روپیہ سے کرنے جا رہا ہے وہ ایک مضبوط اور عمدہ منافع بخش کام ہے۔

عموماً بینک ایسی ضمانتیں قبول کر لیتے ہیں جو بازار میں بہ آسانی فروخت کی جاسکیں اور قرض خواہ کو قرض دے دیتے ہیں، لیکن محض ضمانت پر بھروسہ کر لینا درست نہیں کیونکہ ایسی مثالیں بھی ہیں کہ ضمانت کے طور پر بینک کو حصص کے جعلی سرٹیفکٹ پیش کر دیئے گئے اور کافی دنوں بعد بینک کو پتہ چلا کہ اس کا سرمایہ قطعی خطرہ میں ہے۔

علاوہ ازیں موجودہ بینک بعض افراد کو ان کی پیش کردہ ضمانت کی قیمت سے بھی زیادہ رقم کا قرض دے دیتے ہیں کیونکہ اوّل تو مارکیٹ میں ان کی ساکھ اچھی ہوتی ہے دوسرے یہ کہ وہ اپنی تجارت کو بہت کامیابی اور عمدگی سے چلاتے ہیں، بینک سے ایک مرتبہ جب قرض رقم ایڈوانس دیدی جاتی ہے تو پھر یہ مقروض کی مرضی پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرے خواہ وہ اسے جائز طور پر اپنے کاروبار میں لگائیں یا کسی اور غیر قانونی کام میں خرچ کریں، کچھ افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو بینک سے رقم ادھار لے کر اپنی مرضی سے اپنے کاروبار میں صرف کرتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے ذاتی مہارت کی کمی، انتظامیہ کنٹرول کی خرابی یا خراب انتظامیہ کی وجہ سے یا مقابلہ کے کسی دوسرے مخالف صنعت کار کی وجہ سے اپنے کاروبار میں کامیاب نہیں ہو پاتے، بینک ان کی بزنس میں شاذ و نادر ہی مداخلت کرتا ہے یا ان کی راہنمائی کرتا ہے مقروض یہ رقم کھو بیٹھتا ہے تو اس کے لیے زر اصل کا واپس کرنا تو دور کی بات ہے سود کی ادائیگی بھی مشکل ہو جاتی ہے۔

قرض لینے والوں کے اثاثہ پر عملی نگرانی نہ رکھنے کے باعث بینک خراب نقصانات سے دوچار ہوتے ہیں، تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ قرض لینے والوں کے حالات کے بغور مطالعہ کے باوجود دنیا کے بہت سے ممالک کے بینکوں میں قرضوں کے ذریعہ نقصان اٹھانا پڑا ہے۔

لیکن چونکہ اسلامی بینک مالی شریک ہونے کے باعث مقروض کو دیئے گئے اثاثہ کے نگراں اور اس کی جدوجہد سے واقفیت بھی رکھتا ہے اس لیے اس کی رقوم کے غلط استعمال کا امکان کم ہوتا ہے بلکہ بعض حالات میں تو اسلامی بینک کسی قسم کی ضمانت بھی طلب نہیں کرتے۔

جبکہ روپیہ قرض لینے کا اصل مقصد ایک لڑکھڑاتے ہوئے کاروبار کی مدد کرنا ہے تو سوال یہ ہے کہ بینک یہ قرض لوگوں کو ان کی حسب مرضی استعمال کے لیے کیوں دے؟ کاروبار کرنے والے کو اس کام کا عملی تجربہ ہوتا ہے اور اسلامی بینک کے پاس مالی مہارت ہوتی ہے۔ ان دونوں کے اشتراک سے بہت عمدہ نتائج برآمد ہو سکتے ہیں اور

مارکٹ میں ایسا مال آسکتا ہے جس کی فروخت ان کے لیے کافی منافع بخش ہونے کے ساتھ ساتھ سماج کا معیارِ زندگی بھی بلند کر سکتی ہے۔

مالیات کے کنٹرول کے ساتھ اسلامی بینک کے لیے یہ لازم ہوگا کہ وہ قرض لینے والے فرد کی تجارتی سرگرمیوں کی جانچ روزانہ یا وقتاً فوقتاً حسابات کے آڈٹ کی صورت میں کرے، اور اپنی رپورٹ بینک کے انتظامیہ کو پیش کرے۔

متوقع شریک کی مالی پوزیشن کا تعین

اس کے لیے یہ باتیں ضروری ہیں (۱) فرم کا نام (۲) مالک کا نام (۳) پتہ (۴) کام کی نوعیت (۵) بینکروں کا نام۔

واضح مالیت: (۱) موجودہ سرمایہ (۲) موجودہ دین داری (۳) لگے ہوئے سرمایہ کی قیمت (۴) فہرست سامان (۵) فروخت کی پوزیشن۔

(۶) فروخت سے وصول شدہ آمدنی (۷) قابل وصول بل (۸) قابل ادائے گی بل۔

ناقابل محسوس قیمت کا تخمینہ:

(۱) فرم کے مالک کی قابلیت (۲) اس کی اہلیت (۳) صلاحیت (۴) تجربہ۔
(۵) وقت جو وہ صرف کرتا ہے (۶) آمدنی اور خرچ

(۱) فرم کا کل منافع (۲) حصص (۳) انکم ٹیکس (۴) اصل منافع (۵) خطرہ کی شرح۔

اسلامی بینک کے پاس قرض پر سرمایہ مہیا کرنے کی مندرجہ ذیل سہولیات ہوتی ہیں۔

(۱) کم مدتی قرض ایک تا تین سال (۲) وسط مدتی قرض ۴ تا ۶ سال (۳) طویل مدتی قرض برائے سات تا نو سال۔ مقررہ معیاد کے لیے اسلامی بینک کے پاس جو رقوم جمع ہوتی ہے ان کو وہ اپنے مالی شریک کی قابلیت اور اہلیت جانچنے کے بعد مدت کی مناسبت سے کام میں صرف کر سکتا ہے اور شرکت کا معاہدہ بھرتے وقت شرکت کی شرائط طے کر کے تحریر میں لا سکتا ہے۔ بینک کے لگائے ہوئے سرمایہ کے تعین کا فیصلہ

اس فرم کی جائداد و املاک کی مارکٹ ویلیو جانچنے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے۔
نئے کام کے آغاز کے لیے بھی اسلامی بینک کے پاس سہولیات موجود ہیں۔ ان میں وہ شرکت کے اصول پر شامل ہوسکتا ہے۔ مذکورہ بالا طریق کار کے مطابق اس کی سرمایہ کاری کی مدت میں بھی کمی کی جاسکتی ہے۔

اسلامک بینک کی مجوزہ آمدنی اور خرچ کا گوشوارہ (نمونہ)

ذمہ داریاں	اثاثہ
۱۔ عارضی کھاتے کسٹم کریڈٹ اکاونٹ، انفرادی اکاؤنٹ دیگر کھاتے۔ ۲۔ طویل مدتی کھاتے۔ ٹائم کریڈٹ اکاونٹ، انفرادی کھاتے دیگر کھاتے۔ ۳۔ ٹرم انوسٹ منٹ : الف ۔ ب ۔ ج ۔ وغیرہ ۴۔ منجمد کھاتے۔ کم مدتی، وسط مدتی، طویل مدتی۔ ۵ ۔ غیر ملکی زرمبادلہ قابل ادائے گی بل۔ ۶۔ حصص کا سرمایہ : ۱۰/- کی قیمت کے ایک لاکھ حصص (مثلاً)	۱۔ نقد سرمایہ ۲۔ دوسرے بینکوں پر واجب رقوم ۳۔ گاہکوں پر واجب رقوم ۴۔ غیر سودی زرپیشگی، ضروریات کیلئے / آسائشی چیزوں کے لیے۔ ۵۔ سرمایہ جس پر خطرہ مول لیا جاسکتا ہے ۶۔ سرمایہ جو کاروبار میں لگا ہوا ہے، ۷۔ مالی شرکت، کم مدتی، وسط مدتی طویل مدتی۔ ۸۔ املاک ۹۔ پیداواری سہولیات، لیز ہولڈ خریداریاں ایکویٹی ہائر پرچیز۔ ۱۰۔ متوقع سرمایہ کاری میں لگایا جانے والا سرمایہ۔ ۱۱۔ کرایہ کی جائداد۔ ۱۲۔ منجمد سرمایہ۔ لیز ہولڈ جائداد۔ فرنیچر اور دیگر سامان۔

پانچ فیصد کے ٹوٹل ڈپازٹوں پر خصوصیت

۱ ڈیمانڈ اور ٹائم ڈپازٹس کھاتوں کے محفوظ فنڈ ....
۲ کیپٹل اکاؤنٹ ....

جملہ رزرو ....

(۱) کیپٹل اکاؤنٹ سے ....
(۲) نقد محفوظ سرمایہ ....
(۳) منجمد اثاثہ کے استعمال کے لیے ....
(۴) گاہکوں کے ذمہ بقایا جات ....
(۵) غیر منافع بخش پیشگی رقوم یا قرضے ....

نوٹ: متبادل فارم ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

متبادل فارم

ممبر بینکس:

اثاثہ	ذمہ داریاں
۱۔ نقد رقم	۱۔ ڈیمانڈ ڈپازٹس
۲۔ کاروباری امور میں ایکویٹی	۲۔ مخصوص سرمایہ کاری ڈپازٹس
۳۔ منافع میں شرکت کے حسابات	۳۔ 〃 〃 سرٹیفکٹ
۴۔ پٹہ داری کے حسابات	۴۔ منافع میں شرکت کے ڈپازٹس
	۵۔ 〃 〃 〃 〃 سرٹیفکٹ
	۶۔ پٹہ داری کے ڈپازٹس
	۷۔ 〃 〃 سرٹیفکٹ
	۸۔ عام سرمایہ کاری کے سرٹیفکٹ

منافع میں شرکت کے کھاتوں اور پٹہ داری کے کھاتوں میں میمبر بینک اپنا سرمایہ ایکویٹی یعنی برابری کی سرمایہ کاری کے تحت لگا سکتے ہیں یہ ان کے اثاثہ کا ایک حصہ ہوتے ھیں، ذمہ داریوں کے ضمن میں میمبر بینک کسی مخصوص یا عام سرمایہ کاری کے لیے، منافعوں میں شرکت کے لیے اور پٹہ داری کے لیے ڈپازٹس کھول سکتے ہیں یہ ڈپازٹس یا کھاتے ان مقاصد کیلئے جن کے نام پر انھیں جمع کیا گیا ہو۔ زیر استعمال لائے جا سکتے ہیں، اس کے علاوہ چیکنگ اکاونٹ میں دلچسپی رکھنے والوں کے استعمال میں بھی یہ ڈیمانڈ ڈپازٹس آسکتے ھیں، ڈپازیٹر اپنا سرمایہ ایک مقصد کے ڈپازٹ سے دوسری نوعیت کے ڈپازٹ میں اسی وقتی محدودیت کے تحت جمع کرا سکتے ہیں جن کے تحت وہ پہلے جمع ہوا تھا۔ سرمایہ واپس لینے کے لیے پیشگی اطلاعی نوٹس کی ضرورت ہوتی ہے جس میں رقم واپس نکالنے کے وقت کا تعین کیا جانا لازمی ہوتا ہے۔ میمبر بینک مخصوص اور عام کھپت کے سرٹیفکٹ منافع میں شرکت کے سرٹیفکٹ اور پٹہ داری کے سرٹیفکٹ بھی جاری کرتے ہیں، ہر قسم کا سرٹیفکٹ ایک علیحدہ اور مخصوص مدت کے لیے جس میں بچت کرنے والوں کو دلچسپی ہو، جاری کیا جاتا ہے، اور ھر سرٹیفکٹ منافع بخش ہوتا ہے اگرچہ اس کے منافع کی پیشگی قیمت کا تعین نہیں کیا جاتا۔

(۱)—مختلف قابل توجہ مسائل میں سب سے اول قرض حسنہ جو سروس چارج کے نام سے بھی موسوم ہے، اس کے لیے معقول تعداد میں رقم جمع کی جاتی ہے۔ اس کی ضروریات آسانی سے پوری کی جاسکتی ہیں۔ اگر اسلامی بینک ادارہ اپنی منافع بخش سرگرمیاں تجارتی یا سرمایہ کاری کے سلسلے میں وسیع تر کرلے۔

(۲) —— اصل قیمت کی اجرت کی بنیاد پر خدمات پیش کرنے کے موجودہ طریقے مختلف اور نامکمل ہیں، اگر اصل عملی نرخ کے تخمینہ کا کوئی جامع اور یکساں سسٹم تیار کیا جا سکتا ہے تو وہ مساویانہ یا "اکوئیٹیبل چارج" ہوگا، اس کام کے لیے بینکنگ اور مالیات کے ماہرین اور شریعت کے اسکالروں کی ایک کمیٹی بنا کر رائے لی جاسکتی ہے، بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر اخراجات کو حقیقت پسندانہ بنانے کے لیے وہ بہت کچھ کر سکتے ہیں۔

(۳) —— بلوں کے کمیشن اور عوامل کے لیے معاہدہ کی شرائط واضح ہونی چاہئیں۔ اور شریعت کے ماہرین کی پیشگی منظوری حاصل کر کے ان کا اعلان کیا جانا چاہیئے۔

(۴) ـــــ فاضل سرمایہ بینکوں یا اسی قسم کے دوسرے عام اداروں میں رکھا جاتا ہے۔ جسکی وجہ سے سود کی رقم میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ دوسری طرف عام اقسام کے مختلف ذرائع سے قرض لینے کے باعث سود کی ادائے گی کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے۔ اس مضر اور ممنوعہ صورتحال پر قابو پانے کے لیے اس قسم کے اداروں کی ایک مرکزی وحدت قائم کی جائے جو وفاقی بنیادوں پر ہو، جہاں تمام فاضل سرمایہ منتقل کیا جائے اور اسے یہ اختیار دیا جائے کہ بوقت ضرورت غیر سودی بنیاد پر وہ اسے اپنے رکن اداروں کو دے سکے، ایسا کرنے کا طریقہ کار اور اصول ماہرین شریعت اور مالیات کے ماہرین کے مشترکہ مشورہ سے متعین کیا جا سکتا ہے۔

(۵) ـــــ آسانی سے نقدی میں تبدیلی ہو جانے والے سرمایہ (LIQUIDITY) کے سلسلے میں عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ یا نقدی دستی کی شکل میں کافی بڑی رقم رہتی ہے سودی کاروبار کرنے والے بینکوں کا کاروبار اول تو اس سے بہت بڑھ جاتا ہے جس سے انھیں آگے سودی کاروبار میں لگانے کا اختیار مل جاتا ہے۔ دوسرے معاملہ میں سرمایہ خواہ مخواہ رک جاتا ہے اور استعمال میں آئے بغیر پڑا رہتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ چیک کی آسانی کیلئے کرنٹ اکاؤنٹ کھولے جاتے ہیں۔ لیکن ایسے کھاتوں میں جو رقوم جمع ہوتی ہیں وہ جائز تناسب سے بھی کہیں زیادہ ہوتا ہے، اس کے برعکس اگر ایسے اداروں کا سنڈیکیٹ یا کاروباری وحدت قائم کر دی جائے تو ان محدود ھنڈیوں کے ذرائع سے جو صرف ان اداروں کے درمیان ہی ہوتے ہیں روپیہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ بہ آسانی تبادلہ ہو سکتا ہے، سنڈیکیٹ ان ہنڈیوں کی ادائے گی کا بھی بندوبست کر سکتا ہے، سنڈیکیٹ کے کاموں کی نگرانی کے لیے ایک سہ طرفی کمیٹی قائم کی جائے، جس میں روپیہ جمع کرنے والوں منتظموں، اور قرض لینے والوں کے مفادات کی نمائندگی ہو اور جس کی راہنمائی علماء شریعت اور ماہرین مالیات کریں۔

(۶) ـــــ بٹہ پر دی جانے کی کاروائیوں کے سلسلے میں روپیہ لگانے والے کی شرائط اور ضروریات کے مدنظر سامان کا بیمہ ہونا چاہیئے۔ شریعت کے نقطہ نظر سے اس عمل پر خصوصی غور کیا جانا چاہیئے۔ کچھ کا کہنا ہے کہ اس سے پٹہ دار کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے کہ وہ اس سامان کو خرید سکے، اس کا عاقلانہ حل کیا ہے۔ حق خریداری کے قطعی خاتمہ کے بجائے پٹہ دار کو یہ مال خرید لینے کی ترجیح حاصل ہونی چاہیئے۔

(۷)۔۔۔ مضاربہ میں سرمایہ کار روزمرّہ کے انتظام میں مداخلت نہیں کرتا لیکن معاہدہ کے آغاز یا اختتام کے وقت سرمایہ کاری کی نوعیت حجم اور اختیارات کے بارے میں کچھ شرائط رکھی جاسکتی ہیں، دوسرے یہ کہ راز داری کے نقطۂ نظر سے جو مضرت رساں نہیں ہے، سرمایہ کار کو یہ اختیار ہونا چاہیئے کہ وہ حسابات کی تنقیح کرے اور کاروبار سے متعلق اہم فیصلوں کی معلومات حاصل کرے۔

(۸) ۔۔۔ مضاربہ کی صورت میں نقصان ہونے پر یہ کہا گیا ہے کہ سرمایہ کار نقصان میں شریک ہونے سے انکار کر سکتا ہے۔ اس بنیاد پر کہ اس کے سرمایہ کو دوسرے کاموں میں استعمال کیا گیا اور صنعت کار کی طرف سے بدانتظامی اور لاپرواہی ہوئی، لیکن اسے اسلامی بنانے کے لیے اقدامات کے کئی راستے کھلے ہوئے ہیں۔

(الف) آخری فیصلہ علاقہ کے قاضی صاحب کے سپرد کیا جائے۔

(ب) دوسرے علاقوں میں ماہرین شریعت اور صنعت وحرفت کے منتظم ماہرین صنعت کاروں اور روپیہ لگانے والے یعنی سرمایہ کاروں کے نمائندوں پر مشتمل کمیٹی یہ کام سرانجام دے سکتی ہے۔

(ج) شرکت نامہ کی تحریر کے وقت یہ ادارہ اندرونی تنقیح کی مد بھی شامل کرے، یہ آڈٹ وہ اپنے منظور افراد آڈیٹروں کے ذریعہ کرا سکتا ہے۔

(۹)۔۔۔ بینک اور صنعت کار کے درمیان منافع کی تقسیم کے سلسلے میں مندرجہ ذیل صورتحال واضح طور پہ آنی چاہئیں۔

(الف) کیا اس تجارت کا کل سرمایہ بینک سے قرض لے کر لگایا گیا ہے۔

(ب) کیا اس تجارت میں بینک کے سرمایہ کے علاوہ اس نے اپنا ذاتی سرمایہ بھی لگایا ہے۔

(ج) بینک کے سرمایہ کے علاوہ بھی کیا اس نے کسی اور ذریعہ سے قرض پر سرمایہ لیکر اس میں لگایا ہے۔

(د) بینک کے علاوہ کیا کسی اور شریک یا پارٹنر کا سرمایہ بھی نفع نقصان میں شرکت کی بنیاد میں لگا ہوا ہے۔

(ہ) صنعت کار کے سرمایہ کے علاوہ کیا اس کام میں کسی ایسے صنعت کا پیسہ بھی لگا ہوا ہے

جو اس نے بینک سے قرض حاصل کیا ہے۔
(ف) سرمایہ ذاتی ہے، کسی پارٹنر یا شریک کا ہے، یا مضاربہ کی بنیاد پر ہے۔
(۱۰) ـــــ غیر سودی اداروں کو مقبول بنانے کے لیے کچھ علاقوں میں روپیہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ تبادلہ کرنے کی سہولت، عارضی سیف ڈپیازٹ جو آجکل روزمرہ یا ایک روزہ ڈپیازٹ کہلاتا ہے کی سہولت کے لیے بینکنگ سروس کا آغاز کیا جائے، اس کے ساتھ ساتھ اصل "کاسٹ چارجز" پر "چارج سروس" کی آسانیاں بھی وسیع تر کی جائیں۔
(۱۱) ـــــ غیر سودی اداروں کو حرف آخر نہ سمجھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ادارے معاشیات اور تجارت کو ربا کی مضرت سے پاک رکھتے ہیں، لیکن اس کا اصل مقصد خصوصیت سے امت اور عام طور پر بنی نوع انسان کی بہبود ہے، ان اداروں کو مطالبہ کی بنیاد کے بجائے سپلائی کی بنیاد پر ہونا چاہیئے اور یہی جذبہ انہیں اپنے اندر پیدا کرنا چاہیئے، کاروباری اور تجارتی کامیابیوں کے امکانی اندازے مختلف طریقوں اور پروگراموں سے لگائے جا سکتے ہیں، اور ان سے لوگوں کو یہ احساس دلایا جا سکتا ہے کہ انہیں اسلامی سرمایہ کاری سے چلایا جا سکتا ہے یہ ایک ایسی اہم بات ہے جس پر غیر سودی کاروباری اداروں کو خصوصیت سے توجہ دینی چاہیئے۔
۱۲ ـــــ قرض دینے والی امداد باہمی کی انجمنوں کے سلسلے میں کثیر المقاصد یا خدمتی امداد باہمی انجمنیں بنائی جائیں، اس سے اس قسم کی تجارتی جدوجہد ہو سکتی ہے، جو آمدنی بخش ہو سکتی ہے۔ سرمایہ کے اس حلال استعمال سے جو آمدنی ہو اسے انجمن قرض حسنہ کے اخراجات برداشت کرنے میں استعمال کر سکتی ہے۔ اس قسم کی انجمنوں کے انتظام میں روپیہ داخل کرنے والوں کو شرکت کی ہمت افزائی کی جائے۔ اسلامی اصولوں کے مطابق ان کا حصہ محفوظ رہنا چاہیئے۔
۱۳ ـــــ حصص کی قیمت کا تناسب مساویانہ اور حقیقت پسندانہ طریقہ سے اسلامی شریعت کے اصولوں پر کیا جائے۔ تاکہ اوپری اخراجات جیسے خط و کتابت اور آمد و رفت وغیرہ کے نام پر روپیہ کا غلط استعمال یا خرد برد نہ ہو۔
۱۴ ـــــ محاسبی یا اکاؤنٹنگ سسٹم کو غیر سودی امور کے تحت تبدیل کیا جائے۔ موازنہ کے لیے اس میں یکسانیت ہونی چاہیئے، اثاثہ، واجبات، آمد اور خرچ کے عنوانات کو

تبدیل کیا جائے تاکہ قرض حسنہ کے اخراجات واجبات کے خانہ میں لکھے جا سکیں کسی بھی حالت میں
کام سے متعلق واجبات کو آمدنی یا منافع کا ذریعہ نہ بنایا جائے، اگر انجمن یا کمپنی قرض لینے والوں
سے کاروباری واجبات وصول کرتی ہو تو یہ اس کے لیے آمدنی کا حلال ذریعہ نہیں ہوگا۔
(اگر وہ اسے منافع کا ذریعہ تصور کرتی ہے) کیوں کہ انجمن یا کمپنی "شخص اعتباری" کا درجہ رکھتی ہے
یہ دلیل کہ آمدنی روپیہ جمع کرنے والوں یا قرض لینے والوں سے جو انفرادی اشخاص ہوتے ہیں۔
حاصل نہیں ہوتی اس مد کو آمدنی کا ذریعہ اور حلال سمجھنے میں معاون ثابت نہیں ہوتی، اس کو صدقہ
تصور کرنا بھی غلط ہے، کیونکہ کمپنی قرض لینے والوں کی ملکیت پر قابض ہو رہی ہے۔ اور
اس طرح ان کے پاس جو کچھ بھی ہے اسے بھی لے رہی ہے۔ اس طرح حاصل کی ہوئی چیز
صدقہ کے بطور استعمال نہیں ہو سکتی۔

(۱۵) کچھ انجمنیں اپنے پاس زائد مالی اثاثہ دکھا کر یہ رقم عام سودی بینکوں میں منجمد کھاتے
میں جمع کر دیتی ہیں، جہاں ان پر سود جمع ہوتا رہتا ہے۔ اگر ان کو اس دوران اس سرمایہ کی ضرورت
پڑتی ہے تو وہ سود پر اس بینک سے قرض لیتے ہیں اگر ان کے پاس زائد فنڈ ہیں تو انھیں
قرض کی ضرورت کیوں لاحق ہوتی ہے۔ یہ دلیل کہ وہ سود ادا کرنے کے لیے سود لیتے ہیں۔ اس
نظریے سے جائز نہیں ہے کہ منجمد کھاتے روپیہ کے لین دین کے لیے ہوتے ہیں تاکہ ڈپازیٹروں
کے روپیہ واپس نکلوانے کی درخواستیں وقت پر پوری ہو جائیں۔ اس مسئلہ پر قابو پانے کا
راستہ ہے۔ پہلا یہ کہ ڈپازٹس منافع میں شرکت کی بنیاد پر قبول کئے جائیں، روپیہ واپس نکلوانے
والوں کے مطالبات بینک کے جملہ کھاتوں کی رقوم کا محض ایک معمولی حصّہ ہوتے ہیں جن کی
ادائے گی بینک کی دستی نقد رقم سے ہو سکتی ہے اور اگر یہ بھی ناکافی ثابت ہو تو کسی دوسرے
غیر سودی ادارے سے ادھار کے طور پر یا نئے کھاتوں کی رقم سے پوری کی جا سکتی ہے۔

حساب کتاب کے مسائل

مضاربہ ڈپازٹس مختلف رقوم اور مختلف مدتوں کے ہوتے ہیں۔ اس لیے منافع
میں حصّہ کی شرح کے فیصلہ میں مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ بینک شرکتِ منافع کی شرح کے
مقررہ مدتی ڈھانچہ پر عمل کرتے ہیں، یہ کسی حد تک ٹھیک ہے۔ کیونکہ روپیہ کے لیے وقت کی

ترجیح کے بجائے یہ سرمایہ کاری کی اصل پیداوارانہ نوعیت پر مبنی ہوتی ہے، منافع میں شرکت کے سلسلے میں بینکنگ کی پوری جدوجہد جس میں مضاربہ کھاتے اور حصص کا اثاثہ لگا ہوتا ہے بینکروں اور ڈیپازیٹروں کے درمیان منافع میں حصہ داری کی بنیاد تصور کی جاسکتی ہے۔

اطلاقی مسائل

اکثر تجارتی فرمیں جو بینک سے قرض لیتی ہیں اپنے صحیح کاروباری نتائج ایمانداری سے نہیں بتاتے، یا تو وہ حساب کتاب ٹھیک طرح سے نہیں رکھتے یا مختلف مقاصد کے لیے اکاؤنٹ کے مختلف رجسٹر رکھتے ہیں، گھٹتے ہوئے منافعوں اور بڑھتے ہوئے نقصانوں یا فرضی نقصانات دکھانے کی بہت سی بدعنوانیاں ہوتی ہیں. مثال کے طور پر آغازی انوینٹری میں قیمت بڑھا کر بتانا اور بند ہونے والی انوینٹری میں قیمت میں تخفیف دکھانا، منافع کم کرنے یا اسے بالکل ہی ختم کردینے کے لیے املاک کی قیمت بہت زیادہ بتانا تاکہ قیمت بتدریج کم ہوجائے. ڈائرکٹروں کے معاوضات بہت زیادہ بڑھا کر دینا اور یہ ڈائرکٹر اکثر معاملات میں صنعت کار ہی کے رشتہ دار ہوتے ہیں، ان بدعنوانیوں کو آڈیٹر روک نہیں سکتے، کیونکہ وہ اخراجات کی قانونی حیثیت کو دیکھتے ہیں۔ ان کی صداقت یا موزونیت کو نہیں، اس قسم کے موجودہ رویہ کا تعلق ٹیکس وصول کرنے والے بدعنوان کارکنوں سے ہے لیکن اسلامی بینکنگ کے نفع اور نقصان میں شرکت کے سسٹم کے تحت براہ راست منافع کی وجہ سے یہ مجبور ہوجاتے ہیں۔

سروس چارج کا مسئلہ

دی جانے والی رقوم پر اسلامی بینک چارج عائد کیا کرتے ہیں. لیکن اس میں بہت سی عملی مشکلات ہیں۔ پہلا مسئلہ تو شریعت کے قواعد کی رو سے سروس چارج کو درست اور جائز قرار دینا ہے، یہ دیکھا گیا ہے کہ اگر ڈیپازیٹرس رئیس لوگ ہیں اور قرض لینے والے اوسط ذرائع کے ہیں تو سروس چارج عائد کرنے سے آمدنی اور دولت کی غیر مساویانہ تقسیم ہوتی ہے۔ سروس چارج کا مطلب ہے بہت کم قیمت پر سرمایہ بہم پہونچانا، اس لئے ہندوستان جیسے ملک میں جہاں سرمایہ کا فقدان ہے سرمایہ کم پیداواری امور میں منتشر ہوجائے گا۔ اور معاشی خوشحالی

کی رفتار کو سست کرے گا، بینکوں کی دلچسپی کم ہو جائے گی، کیونکہ سروس چارج کے اس سسٹم سے ان کو بہت معمولی آمدنی ہوگی، اپنے سرمایہ پر منافع کی کمی کے مدنظر روپیہ جمع کرنے والوں کی بھی ہمت شکنی ہوگی۔ اس لیے اس سسٹم کے ان عملی خدشات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ اگر ممکن ہو تو بینک اپنے انتظامی اخراجات اپنے منافع میں سے برداشت کریں۔ کیونکہ بینکوں کے لیے یہ ممکن ہے اور اس کی ان کو اجازت بھی ہے کہ وہ اپنا اثاثہ احتیاط اور دانشمندی سے کاروبار میں لگا کر اپنے منافع میں اضافہ کریں۔

ڈپازٹوں کے وصول کا مسئلہ

روپیہ کے حصول کے لیے اسلامی بینکوں کا کاروباری مقابلہ سودی بینکوں اور اسٹاک ایکچینجوں سے ہوتا ہے۔ اسلامی بینک صرف بچت کھاتہ اور سرمایہ کار کھاتوں کے ذریعہ ہی ڈیپازٹ حاصل کر پاتے ہیں، بچت کھاتوں میں دلچسپی صرف ان کو ہوتی ہے جن کے پاس یا تو فالتو روپیہ ہوتا ہے یا جو کاروبار میں خطرہ مول لینا نہیں چاہتے یا جن کو منافع کی کوئی خواہش نہیں ہوتی۔ سرمایہ کار کھاتوں میں صرف ان لوگوں کو دلچسپی ہوتی ہے جو اپنے سرمایہ پر خطرہ مول لینے اور منافع حاصل کرنے کی تمنا رکھتے ہیں، لیکن بچت کرنے والوں کی ایک تیسری قسم بھی ہوتی ہے، یہ لوگ اپنے سرمایہ پر خطرہ مول لیے بغیر منافع کمانا چاہتے ہیں۔ فی الحال یہ تیسری قسم کے لوگ اسلامی بینکوں کے پاس مہیا نہیں ہیں، اس لیے جملہ ڈپازٹوں میں سے اسلامی بینکوں کو صرف ایک جز ہی ملتا ہے۔ اس لیے کچھ ایسی غیر سودی اسکیمیں تیار کی جانی چاہئیں جن کے تحت بچت کھاتوں میں اضافہ ہو اور اپنے محدود کاموں کے ذریعہ اس کے خاطر خواہ نتائج بھی برآمد ہوں۔

زائد انتظامی اخراجات کا مسئلہ

سرمایہ لگائے ہوئے منصوبوں کی اسلامی بینکوں کو نگرانی کرنی پڑتی ہے یا بعض حالات میں کاروباری امور نئے سرے سے منظم کرنے پڑتے ہیں، جن سے انتظامی اخراجات میں اضافہ ہو جاتا ہے، اکاؤنٹنگ کی بدعنوانیوں کی نگرانی کے لیے بینک کی انتہائی مخلصانہ کوششوں

کے باعث یہ اخراجات اور بھی بڑھ جاتے ہیں، اس لیے منصوبوں کے حساب و کتاب کی پڑتال اور مالی امور کی نگرانی کے لیے جن کی سرمایہ کاری بینک نے کی ہو۔ ایک جامع طریقہ اختیار کیا جانا چاہیئے۔

سرمایہ کاری کے طریقوں کے مسائل

اسلامی بینک سرمایہ کاری کے لیے عموماً مختصر مدتی منصوبے یا تجارت کو ترجیح دیتے ہیں، روپیہ کے استعمال اور منافع کے حصول کی خاطر وہ ایسا کرنے پر مجبور ہیں، لیکن سماجی طور پر طویل مدتی منصوبوں کی ضرورت ہے۔ جو بسا اوقات کئی گنا زیادہ پیداواری نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اسلامی بینک کو اپنی سماجی زمہ داریاں نبھانے کے لیے انتخاب کا ملا جلا انداز اختیار کرنا چاہیئے۔

سرمایہ کے تحفظ کے مسائل

قرض دی گئی رقوم کے تحفظ کی ضمانت کے طور پر اسلامی بینک قیمتی اشیاء اپنے پاس رہن رکھنے پر زور دیتے ہیں، غریب عوام کے پاس ظاہر ہے کہ ایسی اشیاء نہیں ہوتیں اس لیے وہ بینک سے قرض رقوم حاصل نہیں کر پاتے۔ اس وجہ سے بینک عوام کے بجائے ایک مخصوص طبقہ کے سرپرست ثابت ہوتے ہیں ان کا طریقہ کار اس بنیاد پر مبنی ہونا چاہیئے کہ کونسا منصوبہ زیادہ کارآمد اور مفید ہے۔ اور قرض خواہ کا قابل التفات کارآمد ثابت ہونا حکمت عملی سے جانچا جا سکتا ہے۔

لیکن اس طریقہ کے غلط استعمال کا بھی اندیشہ ہے۔ ایک طرف اسلامی نظریہ اس پر گہری نظر رکھتا ہے۔ دوسری طرف داخلی محاسبہ یا آڈٹ کے طریقہ مشکوک باتوں کی نگرانی رکھتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ آئندہ کے لیے بھی قرض کی سہولت حاصل کرنے کے لیے اسلامی بینک کی نظروں میں باوقعت بننے کی کوشش میں قرض خواہ اچھے نتائج دکھانے میں کوشاں رہتے ہیں۔

نقصان کے مسائل

اگر کوئی صنعت کار نقصان اٹھاتا ہے تو مضاربہ ڈپازیٹرس کو بینک کے نقصان میں شریک ہونے کے لیے کہا جاتا ہے لیکن اس کا اثر دوسرے ڈپازیٹروں پر اچھا نہیں پڑتا، اس کا ایک متبادل یہ ہوسکتا ہے کہ ہر قسم کے نقصان کی تلافی ایک امداد باہمی انشورنس کی صورت میں کی جائے، دورِ حاضر کے ماحول میں اس تجویز کو مقبول بنانے کے لیے دو طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ قرض لینے والوں کے اندر سماجی ذمہ داریوں کا احساس جگایا جائے تاکہ وہ اپنا کام بہت صدق دلی اور خلوص سے کریں، اور دوسرے یہ کہ دوسرے قرض خواہوں کو بھی ایسی اسکیم میں تعاون کے لیے آمادہ کیا جائے تاکہ انھیں احساس ہو کہ نقصان کی صورت میں وہ بھی ایسا ہی تعاون حاصل کرسکیں گے۔

اشاریہ کا عمل

کاروبار میں افراطِ زر کی پریشانیوں کے مقابلہ کے لیے اشاریہ کی تجویز ہے۔ لیکن ہندوستان میں یہ عملی طور پر اپنے مختلف میعادی ڈھانچہ اور مختلف مقاصد کے لیے قیمتوں کے اشاریہ کے محدود ہونے کے باعث ممکن نہیں ہے۔

مشتہری

اسلامی بینک کے طریق کار کی مناسب مشتہری ہونی چاہیئے تاکہ ہر طرح کے عوام اس سے روشناس ہوسکیں اور اسے اختیار کرنے کے لیے مثبت طور پر آمادہ ہوں، ایسی مشتہری کے لیے صحیح قسم کے ذرائع ابلاغ اور اخبارات کا انتخاب کیا جانا چاہیئے۔

دیگر امور

نظریاتی اعتبار سے بھی مندرجہ ذیل سوالات شریعت کے ماہرین سے دریافت کئے جانے کی اشد ضرورت ہے۔

۱ــــ کیا خالص قرضوں پر سروس چارج لیا جاسکتا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس کا تخمینہ کیسے لگایا جائے گا؟ اس چارج میں کن بالواسطہ یا بلاواسطہ مصارف کو شامل کیا جانا مناسب ہوگا؟ منافع کے امکانات کو شامل کئے بغیر مستقبل میں قیمتوں کے تعین کا اندازہ کیسے کیا جائے؟

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا سامنا اسلامی تجارتی بینک اور اسلامی ترقیاتی بینک دونوں ہی کو خالص قرضوں کی ادائے گی کے وقت کرنا ہوتا ہے۔

۲ ـــ تجارت میں منافع کی حد کس طرح مقرر کی جائے؟ یعنی اگر بینک کسی تجارتی۔ شے کی خریداری کے لیے رقم مہیا کرتا ہے تو کیا اس پر منافع وصول کرے یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو منافع کی شرح کیا ہونی چاہیئے۔ بہت سے معاملات میں اس قسم کی خریداریاں نقصان کے خطرہ سے خالی نہیں ہوتیں، اگر یہ سچ ہے تو بینک جو (MARK-UP) چارج کرتا ہے کیا اسے منافع کہا جائے گا یا ربا؟

۳ ـــ مادی اثاثہ کے کرایہ کا تعین کیسے کیا جائے کہ اس میں سودی عنصر شامل نہ ہوسکے؟

۴ ـــ اصولی طور پر ان تصورات میں کوئی عملی مسئلہ دکھائی نہیں دیتا لیکن جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا جاچکا ہے کہ جب کہ پورے نظام کی تبدیلی کا سوال سامنے ہو تو اس قسم کے مسائل کا پیشگی حل کیا جانا لازمی ہے۔

۵ ـــ غیر سودی مالیات۔ اسلام کے فلسفہ پر مبنی ہے اسلام غریب ضرورت مند ساتھیوں کی امداد، مساوات، امن، بھائی چارہ، اور اس دنیا اور آخرت میں بہتری پر اصرار کرتا ہے، اسلامی مالیات کو ضرورت مند اور سماج کے کمزور طبقوں کی معاشی بہبود کے لیے استعمال کیا جانا چاہیئے، وہ اسلامی معاشرہ اور طرز حیات سے واقف ہو کر اس کی طرف اور زیادہ مائل ہوں گے۔

ادارتی سطح پر "اسلامی مالیاتی عمل" کی کامیابی عوام کو اسے قبول کرنے پر آمادہ کریگی اور رائے عامہ کو پورا بینکنگ سسٹم غیر سودی بنیادوں پر ڈھالنے کے لیے ہموار کرے گی متعلقہ آئینی ضروریات بھی خود بخود سامنے آنے لگیں گی۔ اس کے لیے عملی مثال تصور سے زیادہ بہتر رہے گی۔ اس ادارے کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کے لیے موجودہ اداروں کی سرگرمیوں کا تفصیلی مطالعہ ان سے نتائج اخذ کرنے اور موازناتی تجزیہ کرنے کے لیے بہت ضروری ہے۔

نوٹ

تفصیلی نقشہ (چارٹ) آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں

ابتدائی آمدنی

اسلامی بینکوں کی تحریک سے ———————— بچت

(آمدنی ۔ خرچ)

بچت — استقرا بذریعہ زکاۃ

بینک اور تاجروں کے درمیان اشتراک — غیر سودی قرضوں کی بنیادیں

ذرائع کا پورا پورا استعمال ———— سماجی بے انصافی کا مداوا

صحت مندانہ سرمایہ کاری سے بے اطمینانی میں تخفیف
معاشیات کے افراط زر پر روپیہ کی بنیاد کنٹرول کے
باعث بدعنوانی کا کم امکان

ابتدائی آمدنی

بچت جو سودی کاروبار کے تحت ہوگی ———— بچت

آمدنی ۔ خرچ

صرف تاجر اور صنعت کار ہی اس سے فائدہ حاصل کرسکتے ہیں۔

بچت کی رقم سود کمانے کے نظریے سے بغیر کسی جدوجہد یا نقصان کے خطرہ کے قرضوں میں دینا۔

سماجی ناانصافی

۱۔ بے روزگاری میں اضافہ
۲۔ ذرائع کا کم استعمال
۳۔ غیر صحت مندانہ سرمایہ کاری سے بے اطمینانی میں اضافہ
۴۔ معاشیات کے بے لگام پھیلاؤ اور منی بیس نہ ہونے کے باعث افراط زر کا اندیشہ
۵۔ اول الذکر دو باتوں کو ملانے سے ترقی پذیر ممالک میں اقتصادی جمود۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

غیر سودی سوسائٹیز کا طریقہ کار

از ——— مولانا سعود عالم قاسمی
ناظم دینیات، مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ

ہندوستان میں غیر سودی تجارتی و غیر تجارتی بنکوں اور سوسائٹیز کی کارکردگی اور طریق کار سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے بہت سے اداروں سے رابطہ قائم کیا گیا۔ کچھ اداروں نے اپنی کارکردگی اور طریق کار سے متعلق ضروری معلومات فراہم کیں، اور تعارفی فولڈرس اور منشور فراہم کئے ان کے نتیجہ میں حسب ذیل چیزیں ابھر کر سامنے آتی ہیں۔

ان تمام اداروں اور سوسائٹیز کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، ایک تو وہ ادارے ہیں جو رقم جمع کرنے والوں کی رقم سے سرمایہ کاری کرتے ہیں اور کاروبار میں لگا کر منافع حاصل کرتے ہیں اور اس منفعت کا ایک حصہ رقم جمع کرنے والوں کو ملتا ہے۔ جن کی حیثیت سرمایہ کار یا حصہ دار کی ہوتی ہے، منافع کا تناسب گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ ان میں حسب ذیل اداروں کا نام لیا جا سکتا ہے۔

(۱) الفلاح میچول بینیفٹس لمیٹیڈ لکھنؤ۔
(۲) عشرہ لیزنگ انوسٹمنٹ اینڈ فائنس کمپنی بنگلور کرناٹک
(۳) تجارت انوسٹمنٹ کمپنی۔ بنگلور۔ کرناٹک
(۴) اسلامی بیت المال کولار
(۵) اسلامک ویلفیر سوسائٹی سندھنور رائچور
(۶) معمار انوسٹمنٹ اینڈ بلڈنگ ڈولوپمنٹ کمپنی لمیٹیڈ۔ بنگلور
(۷) الامین۔ بنگلور
(۸) بلا سودی اسلامک جامعہ مارکیٹ مرچنٹ ویلفیر بنگلور۔

مذکورہ کمپنیوں یا سوسائٹیز کا طریقۂ کار تقریباً یکساں ہے۔ البتہ تفصیلات میں فرق ہے۔ ان میں بعض ادارے تو وہ ہیں جو صرف تجارتی قرض، زیور، زمین کے کاغذات یا ضمانت پر دیتے ہیں، اور فارم فیس قرض پروسسنگ فیس اور سروس وغیرہ کے نام پر قرض دار سے پیشگی کوئی متعین رقم فی صد کے تناسب سے لیتے ہیں۔ مثلاً الفلاح میچول بینیفٹس لکھنؤ اور بلاسودی اسلامی جامعہ مارکیٹ بنگلور بعض۔ ادارے وہ ہیں جو تجارتی قرض نہ دے کر خود تجارت کرتے ہیں اور اس کا منافع سرمایہ کاروں اور رقم جمع کرنے والوں کو دیتے ہیں مثلاً عشرہ لیزنگ انوسٹمنٹ، بعض ادارے گھریلو ضروریات کی چیزیں خرید کر قرض دیتے ہیں اور اس سے ۲۵ فی صد منافع لیتے ہیں، یہ منافع کھاتہ داروں اور سرمایہ کاروں میں تقسیم ہو جاتا ہے مثلاً تجارت انوسٹمنٹ وغیرہ بعض کمپنیاں مکانات تعمیر کر کے لوگوں کو دیتی ہیں اور سروس چارجز کرایہ کی شکل میں وصول کرتی ہیں، اس میں قرض پروسیسنگ شامل ہے۔ مثلاً معمار انوسٹمنٹ وغیرہ، یہ ادارے استعماری قرض دیتے ہیں تو صرف حصہ داروں کو اور اس میں شرکت و مضاربت مرابحہ کی کوئی شکل شامل ہوتی ہے۔ دوسری نوعیت کے ادارے وہ ہیں جو براہ راست تجارت نہیں کرتے ہیں اور نہ شرکت و مضاربت کی بنیاد پر تجارت کرتے ہیں ان اداروں میں مسلم فنڈ، اسلامی بیت المال، وانمباڑی، البیت النافع وانم باڑی طور بیت المال حیدر آباد، مسلم رفاہی سوسائٹی، لکھنؤ، قرض بچت فنڈ اسکیم لکھنؤ، ایب وم بلاسودی فنڈ اعظم گڈھ، یہ سب ادارے قرض دار سے کچھ متعین رقم وصول کرتے ہیں، ان میں بعض وہ ہیں جو مستقرض سے فارم داخلہ فیس اور معاہدہ نامہ کے نام پر فی صد کے حساب سے متعین رقم لیتے ہیں مثلاً مسلم رفاہی سوسائٹی لکھنؤ اور مسلم فنڈ دیوبند، مسلم فنڈ کی رقم بینک میں جمع ہوتی ہے۔ اور اس کے انٹرسٹ سے عمارت کی مرمت، ٹیلیفون کا بل، ہاؤس ٹیکس بجلی کا بل، وغیرہ ادا کیا جاتا ہے، بعض دوسرے ادارے فی صد کے حساب سے سروس چارجز نہیں لیتے، بلکہ ابتدا ہی میں فارم فیس پاس بک فیس وغیرہ کے نام پر کوئی متعین رقم وصول کرتے ہیں، خواہ قرض جتنے کا ہو مثلاً قرض بچت اسکیم لکھنؤ۔ بعض ادارے وہ ہیں جو قرض خواہ اور کھاتہ دار دونوں سے عطیہ کے نام پر ایک متعین رقم لیتے ہیں اور قرض رقم جمع کرنے کے تناسب سے دیتے ہیں، مثلاً طور بیت المال وغیرہ۔ یہ عطیہ لازمی ہوتا ہے۔

ان دو قسموں یعنی تجارتی اور غیر تجارتی اداروں کے علاوہ بعض ادارے ایسے بھی ہیں، جن کا طریق کار ان دونوں سے مختلف ہے، یعنی یہ ادارے کھاتہ داروں کی رقم کے براہ راست یا بالواسطہ طور پر انوسٹ کرتے ہیں، اس کے منافع سے ادارہ کے اخراجات چلاتے ہیں، اور کھاتہ داروں کو کچھ نہیں دیتے، خواہ وہ ڈپازیٹر ہوں یا فکسڈ ڈپازیٹر، مثلاً اسلامی بیت المال کولار (مگر یہ ادارہ فارم فیس وسروس چارجز وغیرہ قرض خواہ سے وصول نہیں کرتا) اسلامی ویلفیر سوسائٹی سندھ نور یہ ادارہ سروس چارج کے نام پر دس روپیہ اور فارم فیس بھی وصول کرتا ہے، ملی امدادی سوسائٹی بہرائچ، یہ ادارہ ۲۷ فی ہزار سروس چارجز بھی وصول کرتا ہے۔

قرض دینے والے اداروں میں ایک مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قرض دار وقت پر قرض واپس نہیں کرتے۔ اس لیے سوسائٹی (DEFAULT) کا شکار ہوتی ہے۔ بعض اداروں میں یہ دو چار فی صد ہے اور بعض میں ۲۰ فی صد اور بعض میں ۸۰ فی صد تک ہوتا ہے۔ دوسری پریشانی یہ پیش آتی ہے کہ غیر تجارتی ادارے اگر سروس چارجز نہ وصول کریں تو ادارہ چلانا مشکل ہو جائے اور اگر فی صد کے تناسب سے لیا جائے تو ربوا کا شبہ ہوتا ہے، پھر تو بیع قرض کی صورت میں جو رقم لی جاتی ہے وہ بھی اسی قبیل کی ہوتی ہے، تجارتی ادارے اس مشکل پر اس طرح قابو پا سکتے ہیں کہ وہ تجارت کے منافع میں اپنا حصہ نسبتاً زیادہ رکھیں اور اسی سے ادارہ کے اخراجات چلائیں مگر سوال دیانت وامانت اور اعتماد کا ہے۔



قرض دینے والے مالیاتی ادارے
غور و فکر کے چند پہلو

از ــــــــــــــــ قاضی مجاہد الاسلام قاسمی امارت شرعیہ پٹنہ

جب ہم ہندوستان کے پس منظر میں غیر سودی بنک کاری کے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو اس گفتگو کو ہمیں دو علیحدہ علیحدہ موضوعات پر تقسیم کرنا پڑتا ہے، پہلا مسئلہ ان مالیاتی اداروں کا ہے جن کا مقصد غیر سودی بنیادوں پر ضرورت مندوں کو کل پیداواری یا غیر پیداواری ضرورتوں کی خاطر قرض فراہم کرنا ہے اور بس، یہ مالیاتی ادارے لوگوں کی امانتیں جمع کرتے ہیں اور حاجت مندوں کو ان جمع شدہ امانتوں کا ایک حصہ بہ طور قرض فراہم کرتے ہیں جن کی امانتیں جمع کی جاتی ہیں انہیں اپنی جمع کردہ امانتوں پر کوئی منافع نہیں ملتا اور جن کو قرض فراہم کیا جاتا ہے ان سے سود یا منافع کے نام پر کوئی زائد رقم نہیں لی جاتی، ملکی قانونی اصطلاح میں ان کی حیثیت . . (COOPERATIVE CREDIT SOCIETY) کی ہوتی ہے۔

دوسری صورت مکمل بینکنگ کی ہے، جس میں جدید بینکنگ کے اصولوں کے مطابق مالیاتی ادارے کو مختلف فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

پہلی صورت میں سوسائٹیز کو اسلامی اصولوں پر چلانے کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس مالیاتی ادارے کو چلانے کے اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟ اس سلسلے میں جو مختلف سوسائٹیز میں طریقے رائج ہیں ان میں سے وہ طریقہ جو زیادہ تر اداروں نے اختیار کیا ہے وہ فارموں کی فروخت کا ہے یعنی قرض کی درخواست جن فارموں کی خانہ پری کر کے دی جاتی ہے ان کی قیمت وصول کی جاتی ہے اور یہ قیمت قرض کی مقدار کے اعتبار سے بڑھتی اور کم ہوتی ہے، حقیقت تو یہی ہے کہ ان فارموں کی خریداری قرض پانے کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اور فارموں کی فروختگی سے حاصل ہونے والی آمدنی قرض دینے والے ادارے کی ملک ہوتی ہے

در اس طرح اس شرط کا نفع قرض دینے والے ادارے کی طرف لوٹتا ہے پس یہ قرض دینے کے معاملے میں ایک ایسی شرط ہے جس میں نفع قرض دہندہ کی طرف لوٹتا ہے۔

اس موقع پر اس طرح کی توجیہ کہ یہ محض کاغذ کی بیع ہے جو اپنی سادہ صورت میں جائز ہے یا یہ کہ ہر دو فریق معاملہ حقیر اور بے قیمت سی شئی کو جتنی قیمت پر بھی خریدنے اور بیچنے پر راضی ہوجائیں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، اس طرح وہ کاغذ جس کی حقیقی مالیت ۲۰ - ۲۵ پیسے ہوگی ہر دو فریق کی باہمی رضامندی کی صورت میں ۲۰ - ۲۵ روپے میں فروخت کیا جا سکتا ہے اسی طرح یہ کہا جانا کہ یہ سوسائٹی خود ان فارموں کو براہ راست فروخت نہ کرے کسی اور شخص کو اس کے لئے وکیل اور ایجنٹ مقرر کردے یا یہ مشورہ دینا کہ علیحدہ علیحدہ کاؤنٹر بنا دیئے جائیں قرض دینے کا کاؤنٹر الگ اور فارم کی فروختگی کا کاؤنٹر الگ ہو یہ ساری صورتیں ایسے کمزور حیلے ہیں جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال نہیں کیا جا سکتا، حقیقت یہ ہے کہ یہ عقد مرکب ہے جن میں بہر حال قرض ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جس میں مالی نفع بالواسطہ یا براہ راست قرض دہندہ کو پہنچتا ہے اور ہر وہ قرض جو حصول نفع کا ذریعہ ہو حرام ہے۔ کاؤنٹر کی تبدیلی، قرض دینے والے ہاتھ اور فارم فروخت کرنے والے ہاتھ کا دو ہونا یا فارم کا دو مختلف رنگوں میں چھپوانا حکم شرعی پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

بعض اداروں نے اپنے اخراجات کی کفالت کے لئے یہ طریقہ رکھا ہے کہ اصحاب خیر سے تبرعات وصول کرتے ہیں تاکہ ان تبرعات کے ذریعہ اس مالیاتی ادارے کو چلایا جا سکے اور اس طرح مسلمانوں کو سودی معاملات سے بچایا جا سکے، ظاہر ہے کہ یہ طریقہ بہت اچھا ہے اور اس سے ایک بڑے کار خیر میں تعاون دے کر اصحاب خیر عنداللہ مستحق اجر بھی ہوتے ہیں لیکن ظاہر ہے یہ صورت وہیں عمل میں آ سکتی ہے جہاں مالیاتی ادارہ اپنے اخراجات کو اس حد تک محدود کر سکے جس حد تک اسے حاصل ہونے والے تبرعات اجازت دیتے ہوں، اس طرح مقامی اور محدود پیمانے پر محدود افراد کو قرض کی سہولت فراہم کی جا سکتی ہے لیکن وسیع پیمانے پر ایک مستقل نظام کی حیثیت سے اس صورت میں مالیاتی اداروں کو چلانا ممکن نہ ہوگا۔ یہ تبرعات مستقل اور قابل اعتماد ذریعہ آمدنی قرار نہیں دیئے جا سکتے ہیں اور نہ ان کی بنیاد پر وسیع اور ہمہ گیر نظام کھڑا کیا جا سکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو سوسائٹی کے ممبر ہوتے ہیں انہیں ہی قرض لینے کا

حق حاصل ہوتا ہے اور وہ سب مل کر ماہانہ یا سالانہ مقررہ ممبری فیس اس مالیاتی ادارے کو ادا کرتے ہیں اور اسی ممبری فیس کی آمدنی سے اس مالیاتی ادارے کے اخراجات پورے کئے جاتے ہیں، یہ صورت بظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے، چند لوگوں نے مل کر ایک ایسے ادارے کی بنیاد ڈالی ہے جس کے ذریعہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں لیکن اس صورت میں بھی اس وقت دشواری پیدا ہوتی ہے جب ممبری فیس کی گھٹتی بڑھتی مقدار کے ساتھ مقدار قرض گھٹتی اور بڑھتی ہے مثلاً جو بیس روپے سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۲۰۰ روپے تک قرض لے سکتا ہے۔ ۵۰ روپے سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۵۰۰ روپے تک قرض لے سکتا ہے تو یہ قرض کی مقدار کے تناسب سے ممبری فیس کا کم یا زیادہ ہونا اور ممبری فیس کی مقدار کا فراہم کئے جانے والے قرض کی مقدار کے ساتھ ہم رشتہ ہو جانا بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سودی منافع کے حصول کی یہ بھی ایک صورت ہے۔

بہر حال ان صورتوں کو ناجائز کہا جائے یا صورتیں بدل کر انھیں جائز قرار دیا جائے یہ سوال بہر حال قائم رہتا ہے کہ یہ مالیاتی ادارے جو ضرورت مندوں کے لئے مفید خدمات انجام دے رہے ہیں ان کے ضروری اخراجات کیسے پورے کئے جائیں۔؟

اس سے قطع نظر کہ ہندوستان میں موجود اس طرح کے مختلف مالیاتی اداروں کا طریق عمل کیا ہے ہمیں اصولی طور پر چند امور پر غور کرنا چاہیئے مسلمانوں کی موجودہ معاشی حالت، ذرائع معاش کے حصول کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی ضرورت قوم کے افراد کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے کی کوشش، اور شدید حاجت کی صورت میں مہاجنی سود سے بچاتے ہوئے ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرنے کی خاطر ایسے مالیاتی اداروں اور سوسائٹیز کا قیام مفید اور ضروری ہے یا نہیں ؟ -

چونکہ یہ سوسائٹیز جمع شدہ سرمائے کو تجارت میں نہیں لگاتیں اور ان کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہے اس لئے وہ ضروری اخراجات کیسے پورے کریں۔ اخراجات دو قسم کے ہیں۔ کچھ تو وہ اخراجات ہیں جو سوسائٹی کے لئے ایک اثاثہ پیدا کرتے ہیں، مثلاً مکانات فرنیچر ٹائپ رائٹر وغیرہ، یہ اخراجات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے میں ایک اثاثہ بنتا ہے جو دیر تک قائم رہتا ہے دوسرے روزمرہ کے اخراجات ہیں جیسے عملہ کی تنخواہیں، اسٹیشنری وغیرہ -

واضح رہے کہ یہ سوسائٹیز کسی ضرورت مند کو اسی وقت قرض دے سکتی ہیں جب ان کے پاس

جمع سرمایہ موجود ہو اور بہت سے اس طرح کے مالی اداروں میں سرمایہ جمع کرنے پر اچھا خاصہ خرچ ہوتا ہے۔ تنخواہ یا کمیشن پر مستقل عملہ مامور ہے جو دن رات گھوم کر اصحاب ثروت۔ سے سرمایہ حاصل کرتا ہے ابھی بعض ایسے مالیاتی اداروں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ ان کے کل اخراجات کا اسی (۸۰) فی صد حصہ اصحاب ثروت سے سرمایہ کے حصول پر خرچ ہوتا ہے۔

غرض یہ کہ کسی بھی سوسائٹی کو چلانے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے پر اخراجات ان کی وصولیابی اور واپسی کے اخراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری کا خرچ سوسائٹی کو چلانے کیلئے خریداری یا کرایہ پر مناسب مکان کے حصول اور دیگر مستقل کام آنے والے اثاثے کی خریداری یا کرایہ پر خرچ اور تیسرا خرچ قرض خواہوں کو دیئے گئے قرض اور ان کی واپسی کے اندراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری وغیرہ کے اخراجات ہیں۔

میں نے دیکھا کہ بعض اداروں میں اس طرح کی غیر سودی اسکیموں کی تبلیغ واشاعت وغیرہ پر کئے جانے والے اخراجات کو بھی اسی مد میں داخل کیا جاتا ہے اور ایسا بھی ہے کہ اخراجات میں وہ ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی جو ایسے مواقع پر برتی جانی چاہیئے۔

پس یہ طے کرنا بھی ضروری ہے کہ کس قسم کے اخراجات کو ضرورت میں شمار کیا جائے۔ سب سے اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ ایسے مالیاتی ادارے جو اس قسم کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور ان کے ضروری اخراجات کی کفالت کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو کیا یہ اخراجات قرض خواہوں سے وصول کئے جا سکتے ہیں ؟

واضح رہے کہ کسی بھی مالیاتی ادارے میں تین فریق شریک ہوتے ہیں (۱) وہ لوگ جن کا سرمایہ سوسائٹی میں جمع ہوتا ہے (۲) وہ لوگ جو اس سرمایہ سے بذریعۂ قرض استفادہ کرتے ہیں (۳) تیسرا فریق خود وہ سوسائٹی ہے جس کی ایک قانونی اور اعتباری شخصیت ہے، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اخراجات کلی، جزئی طور پر تینوں فریقوں میں سے کسی سے لئے جانے چاہیئے، اصحاب سرمایہ جو کوئی منافع اپنی جمع شدہ دولت کا حاصل نہیں کرتے ہیں کیا ان اخراجات کے ذمہ دار ہیں؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سوسائٹیز کے ذریعہ ان کے سرمایہ کو تحفظ حاصل ہوتا ہے لیکن عملی بات قابل غور یہ ہے کہ کیا لوگ اس لئے اپنے روپیے سوسائٹی میں امانت جمع کرائیں گے تاکہ ہر سال چند فیصد ان کے جمع شدہ سرمایہ کا گھٹتا رہے، معاملہ میں دوسرا فریق خود سوسائٹی ہے جس کی حیثیت اعتباری شخصیت اور قانونی فرد کی ہے، جس کے کچھ فرائض بھی ہوتے

ہوتے ہیں اور جس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں اصلاً یہی شخص اعتباری
قرض دینے کا معاملہ کرتا ہے اگر اس پر خرچ کی ذمہ داری عائد کی جائے تو جائز بلکہ مناسب ہونا چاہیے
لیکن دشواری یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے پاس خود نہ کوئی ذریعہ آمدنی ہے اور نہ کوئی جمع شدہ سرمایہ
جو اس کی ملک ہو ایسی صورت میں سب سے اچھا راستہ یہ ہے کہ سوسائٹی کے لئے کم از کم
اتنی آمدنی کے ذرائع پیدا کئے جانے چاہئیں جو اس کے اخراجات کی کفالت کر سکیں، یعنی سوسائٹی
میں جمع سرمایہ کا ایک حصہ براہ راست یا بالواسطہ قابل اعتماد پیداواری ذرائع میں لگایا جائے
مثلاً اگر قانوناً سوسائٹی خود کوئی کاروبار نہیں کر سکتی تو ایسے ضمنی ادارے (Subsidiary Institutions)
قائم کئے جائیں جو تجارت یا صنعت کے ذریعہ آمدنی پیدا کر سکیں اور وہ آمدنی سوسائٹی کو لوٹے،
میری معلومات کے مطابق بعض اداروں میں جہاں بڑا سرمایہ اکٹھا ہوا ہے کچھ خاص افراد کے نام
یا کسی خاص انجمن کے نام قرض کی ایک بڑی رقم الاٹ کی گئی جس سے مکانات یا بازار تعمیر کئے گئے
اور ان سے غیر معمولی یقینی آمدنی حاصل ہو رہی ہے، اگر اس طرح کے کام خود سوسائٹی کرے یا
اپنے سب سیڈری (SUBSIDIARY) اداروں کے ذریعہ ایسے پیداواری منصوبوں میں
سرمایہ لگا کر آمدنی حاصل کرے تو اس کی راہ سے بہت بڑی رکاوٹ دور ہو سکتی ہے اور کسی تاویل
اور نامناسب حیلے سے بچ کر ہم اس مناسب اور مفید کام جاری رکھنے کے لائق ہو سکتے ہیں، اور
میرا مقصد یہ ہے کہ پوری فکرمندی کے ساتھ اس کے لئے کوشش کی جانی چاہیے کہ سوسائٹی جائز
وسائل سے خود اپنے لئے آمدنی حاصل کرلے، چاہے اس راہ میں کچھ مشکلات ہی کیوں نہ ہوں ان
آ ان راستوں سے بچنے کی کوشش کی جائے جس میں ربوا یا شبہ ربوا میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔
تیسرا اور آخری سوال جو اس سلسلہ میں بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی ذریعہ آمدنی
سوسائٹی کے پاس موجود نہیں ہے تو اس کے نظام کو قائم کرنے اور چلانے کے راستے میں جو
اخراجات ہوتے ہیں وہ قرض خواہوں پر عائد کئے جا سکتے ہیں یا نہیں جو اصلاً مستفید ہونے
(BENEFICIARIES) کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سلسلہ میں عام طور پر جو اصطلاح استعمال کی
جا رہی ہے وہ سروس چارج (Service Charge) یعنی اجرة الخدمہ کی ہے، یہ اصطلاح راقم الحروف
کے نزدیک قابل قبول نہیں، اس لئے کہ سوسائٹی کی خدمت قرض فراہم کرنا ہے اور اجرت اس کا
معاوضہ ہے اور یہ کچھ بھی ہو سکتا ہے جو فریقین کے مابین طے ہو جائے اس طرح اجرة الخدمہ یعنی
سروس چارج کی حیثیت سوسائٹی کے لئے ایک ذریعہ آمدنی ہو گی اور اس کا کوئی رشتہ واقعی

اخراجات سے نہیں ہوگا، اورصاف لفظوں میں یوں کہنا پڑے گا کہ سروس چارج کے نام پر آنے والی آمدنی ایک ایسی زائد آمدنی ہے جو قرض پر دیئے گئے سرمایہ پر اضافے کی صورت میں قرض دینے والے ادارے کو ملتی ہے اور قرض دیتے وقت ہی معاملہ میں سروس چارج کے نام سے اس اضافی رقم کا لینا قرض دہندہ اور قرض خواہ کے درمیان طے پاجاتا ہے اوراسلامی شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع اور صلہ کی ہے اسے کسی بھی طرح ذریعہ آمدنی نہیں بنایا جا سکتا۔

البتہ اگر سروس چارج سے مراد وہ واقعی عادلانہ اخراجات ہیں جو اس نظام کو چلانے پر خرچ ہوتے ہیں جسے انتظامی اخراجات (Management Expenses or out lays) کہا جا سکتا ہے تو اس پر غور کیا جانا چاہیئے کہ قرض خواہ جو اس نظام سے فائدہ اٹھارہے ہیں کیوں نہ وہی اس پرآنے والے خرچ کے ذمہ دار قرار دیئے جائیں، ٹھیک جس طرح ایک قرض خواہ جو اپنے دوست سے کوئی قرض حاصل کرتا ہے تو درمیانی قاصد کے آنے جانے کے اخراجات یا بذریعہ منی آرڈر قرض کی واپسی کے اخراجات کو ادا کرنے پڑتے ہیں اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا اور ظاہر ہے کہ جب حقیقی اخراجات ہی قرض خواہوں سے وصول کئے جائیں گے تو یہاں کوئی ایسی اضافی آمدنی حاصل نہ ہوگی، جس سے اصحاب سرمایہ یا سوسائیٹز کے لئے یہ آمدنی ذریعہ تمول بنے، البتہ صرف ایک خطرہ رہ جاتا ہے کہ سوسائیٹز قائم کرنے والے افراد اگر خوف خدا سے خالی دل رکھتے ہوں تو ضروری اخراجات کی مد کو پھیلا کر وہ اپنے تعیش اور تمول کا راستہ نکال لیں گے لیکن اگر اس طرح کے مالیاتی اداروں کا کوئی ایسا وفاقی بورڈ موجود ہو جو حقیقی عادلانہ اخراجات کا تعین وقتاً فوقتاً کرتا رہے تو اس شرعی گنجائش سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا سدباب کیا جا سکتا ہے۔

اسی ذیل میں ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان حقیقی اخراجات کا تعین اندازے اور تخمینے سے کیا جا سکتا ہے اگر ہاں تو اس تخمین کی بنیاد کیا ہونی چاہیے، خرص وتخمین کی کچھ نظیریں شرع میں موجود ہیں، غور کرنا یہ ہے کہ جب بہت سارے لوگوں کے معاملات متعلق ہوں اور حقیقی اخراجات کا حساب کرنے میں دشواری ہو تو کیا تخمینی طور پر ان اخراجات کا حساب کیا جا سکتا ہے اور خرص وتخمین کی جو نظیریں شرع میں ملتی ہیں انھیں یہاں روبہ عمل لایا جا سکتا ہے؛ اگر اصول خرص وتخمین کو روبہ عمل لایا جائے اور حسابی مدت اکاؤنٹنگ پیریڈ (سال یا چھ ماہ جو بھی مقرر ہو) گزرنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس مدت میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں اس کے

مقابلے میں وہ آمدنی زائد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ زائد آمدنی نہ اصحاب سرمایہ کی ملک ہوگی اور نہ سوسائٹی کو اس پر تصرف کا اختیار ہوگا، راقم الحروف کے نزدیک اس زائد آمدنی کو ان قرض خواہوں کو واپس کیا جانا چاہیئے جنھوں نے خرچ کی مد میں یہ رقم دی تھی۔

البتہ یہ بات حضرات علماء و فقہاء کے غور کرنے کی ہے کہ یہ اخراجات قرض خواہوں کی تعداد پر تقسیم کئے جائیں گے جو فی الحال حسابی مدت پورا ہونے سے پہلے لامعلوم ہیں یا قرض کی مقدار پر تقسیم کئے جائیں گے مثلاً ایک سال میں دس لاکھ روپئے پانچ سو افراد کو قرض دیئے گئے اور کل تخمینی اخراجات ایک لاکھ روپیے ہیں تو اگر انہیں مقدار قرض پر تقسیم کیا جائے تو ہر قرض خواہ کو اپنے لئے ہوئے قرض کی مقدار کا دس فیصد بمد خرچ سوسائٹی کو ادا کرنا پڑے گا، اور فرض کیجئے کہ سال گذرنے پر کل ۹۰ ہزار روپیے ہوئے تو یہ قرض خواہ ایک فیصد واپس پانے کے حقدار ہوں گے اور اگر اس خرچ کو قرض خواہوں کی تعداد یعنی ۵۰۰ پر تقسیم کیا جائے تو فی کس دو (۲۰۰) سو روپیے ادا کرنے پڑیں گے چاہے اس نے ۵۰۰ قرض لئے ہوں یا ۵۰۰۰ قرض لئے ہوں، پہلی صورت میں ۵۰۰ والے کو ۵۰ روپیے اور ۵۰۰۰ قرض لینے والے کو (۵۰۰) روپئے خرچ کی مد میں ادا کرنے ہوں گے۔

اگرچہ پہلی صورت میں قرض کے تناسب کے ساتھ خرچ بظاہر ربوا کی سی صورت پیدا کرتا ہے لیکن اس میں "ذمہ داری بقدر استفادہ" اصولاً تقاضائے عدل کے مطابق معلوم ہوتی ہے اور دوسری صورت میں کم مقدار میں قرض لینے والوں پر زیادہ خرچ کا بوجھ پڑ جاتا ہے اور زیادہ قرض لینے والوں کو کم خرچ ادا کرنا پڑتا ہے جو ظلم سے قریب محسوس ہوتا ہے۔

مدت قرض کی کمی اور زیادتی کا اس سلسلہ میں کیا اثر پڑے گا یہ بھی امر قابل غور ہے ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے یہ محسوس ہو کہ مدت کی تاخیر کی وجہ سے کچھ زائد رقم قرض خواہوں کو ادا کرنی پڑتی ہے، اس سے "ربوا النسیئۃ" کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور عموم ربوا کے زمانہ میں ممکن حد تک ایسی صورتوں سے بھی پرہیز کیا جانا چاہیئے جن سے ایسی تہمت پیدا ہوتی ہو جس کی نظیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حرمت خمر کے ابتدائی زمانہ میں دباء، حنتم، اور ایسے ظروف کے استعمال سے منع کرنا ہے جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے،

راقم الحروف کے نزدیک ہر سوسائٹی کو ایک حسابی مدت متعین کر لینا چاہیئے اور اس حسابی مدت کو بھی معیاری مان کر اخراجات کی تشخیص اور بہ مقدار قرض قرض خواہوں پر اس کی تقسیم کی جانی چاہیئے کہ یہی طریقہ عدل سے زیادہ قریب ہے۔

واضح رہے کہ قرض خواہوں سے اخراجات کا وصول کیا جانا انتہائی مجبوری کا درجہ ہے جو اس طرح کے مالیاتی ادارے خود کفیل ہو چکے ہوں یا کوئی دوسرا ذریعہ آمدنی رکھتے ہوں یا پیدا کر سکتے ہوں، انھیں بہرحال ان اخراجات کا انتظام اپنے ذرائع سے کرنا چاہیئے اور قرض خواہوں کے ساتھ خیر خواہی کا جو جذبہ ایسے اداروں کے قیام کے پس منظر میں ہے ان کا تقاضا یہی ہے کہ قرض خواہوں پر قرض پر لی ہوئی رقم کے علاوہ کوئی مزید بوجھ نہ ڈالا جائے کہ یہی روح شریعت ہے۔

وان ارید الا الاصلاح وما توفیقی الا باللہ



اسلامی بینکنگ کی تشکیل کے سلسلے میں چند معروضات

اسرار عالم، ریڈینس دہلی

ہندوستان اور ہندوستان سے باہر اسلامی بینکنگ کی تشکیل کی متعدد کوششیں ہو رہی ہیں یہ کوششیں چھوٹے پیمانے سے لیکر بڑے پیمانے تک مقامی سطح سے بین الملکی سطح تک ہر اعتبار سے ہو رہی ہیں۔ ان میں بعض کاوشیں یقیناً نہایت وقیع ہیں۔ تاہم مجموعی اعتبار سے ان کے سلسلے میں احساس پیدا ہوتا ہے وہ درج ذیل ہے:

۱ــــ مغربی نظام جو عصری نظام ہے کی بنیاد اسلام سے مختلف ہے۔ اس نظام نے اپنی مخصوص ضرورتوں اور ترجیحات کے لیے مختلف علوم و فنون وضع کئے اور انھیں ترقی دی۔ یہ علوم و فنون ان کی مخصوص ضرورتوں کی تکمیل کرتے ہیں اور انھیں فکری و عملی غذا اور قوت پہنچاتے ہیں انھیں علوم و فنون پر متعدد ادارے وجود میں آئے، جو انھیں امور کو زیادہ منظم اور عملی شکل میں انجام دیتے ہیں۔ انھیں میں موجودہ بنکاری بھی ہے۔ لہٰذا

(۱) خواہ مسلمانوں کے مفاد میں عصر حاضر کی بنکاری کی طرح مسلمانوں میں بنکاری کو رواج دیا جائے۔ ـــــــــــ یا ـــــــــــ (۲) عصری بنکاری کے متوازی اور اسی سطح اور معیار کی بنکاری اسلامی بنکاری کے نام سے وضع کی جائے۔ ہر دو صورتوں میں مغربی نظام کی مخصوص ضرورتوں کی تکمیل ہوگی اور وہی ترجیحات ہمارے معاشرے کی قدر بن جائیں گی جو مغرب کی ہے۔

۲ــــ اگر ان ترجیحات کو صدر یا قبلہ مان کر اسلامی بینکنگ کی اپنی تشکیل کی جائے جو حلال ہی کے دائرہ میں رہتی ہو تو اولاً اسکی عملیت و فعالیت موجودہ عصری نظام میں محدود اور مشکوک ہوگی۔

اور ثانیاً اسلام کے عصر حاضر کے غیر عادلانہ نظام کا ضمیمہ بن جانے کا خطرہ لاحق ہے۔ ہماں موجودہ حالات میں غیر عادلانہ نظام کے بہت سارے منشط و مکرہ میں زندگی گزارنا مسلمانوں کی مجبوری ہے لیکن جب کوئی ادارہ یا کئی ادارے 'اسلامی' کے نام سے انھیں ترجیحات کی تکمیل کریں گے تو برائی کے زیادہ ہونے کا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ ویسی صورت میں انھیں بظاہر اسلام سے سند جواز حاصل ہو جائے گا۔

۳ــــ بجائے اس نہج کی کوششوں کے کہ مسلمان حلال وحرام کی تمیز کرتے ہوئے اس غیر عادلانہ نظام میں جہاں کے قوانین اور اقدار اسلام سے جداگانہ ہی نہیں بالعکس ہیں، مسلمان عبادات کی طرح معاملات کیسے کریں اور ظاہر ہے اس میں ایسا ہو سکتا ہے کہ ایسی صورتحال میں بعض کام مسلمان اسلام کے مطابق کر پائیں گے اور بعض نہیں کر پائیں گے۔ لہٰذا جو کر پائیں انھیں کرنے کی سعی کی جائے۔ اور جو نہیں کر پائیں انھیں دیکھا جائے کہ کیسے ہم چھوڑ سکتے ہیں خواہ ہم کو کتنا ہی نقصان ہو اور کون سی چیز ہماری حیات کے لیے مجبوری اور ضرورت ہو گئی ہے۔ لہٰذا صرف اس حد تک اجازت یا متبادل طریقے دکھلائے جائیں۔ ــــــ غرض ان سب کی بجائے کوشش کی نہج یہ ہے کہ مغرب اور اس کے نظام کے سارے آلہ جات مثلاً Banking Investment، Industrialisation, Welfar, وغیرہ وغیرہ کو مغرب پر قیاس کر کے اسے اسلام کے چوکھٹے میں فٹ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۴ــــ یہاں میں پورے شرح صدر کے ساتھ یہ سوال کرنا چاہتا ہوں کہ ہماری ضـــرورت (Want + Demand) کیا ہے؟ اور اسے کون طے اور متعین کرے گا۔ اسلام یا عصری نظام یعنی ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔ اسے طے اور متعین کرنا اسلام کا کام ہے اور میرے خیال میں یہ ذمہ داری ہم صرف اسلام ہی کو سونپ سکتے ہیں۔

جہاں تک عصری نظام کا تعلق ہے تو اس کے تحت ضرورت کیا ہے اور اسے کیا ہونا چاہیے یہ ایک سفسطہ یا طلسم ہے۔ جسے مغرب کو سمجھے بغیر محسوس کرنا مشکل ہے۔

مثلاً مغرب نے سیاسیات میں پچھلی صدی میں ثابت کیا کہ قومیت اور وطنیت ہماری حقیقت ہے۔ اور وہ ضروری ہے۔ بیسویں صدی کے پہلے، سالوں میں قومیت و طنیت کے بجائے بین الاقوامیت ہماری ضرورت قرار دی گئی۔ اب پھر قومیت ضرورت قرار دی جارہی ہے

تجارت کے میدان میں ابھی چند سالوں تک PROBATIONISM ہماری ناگزیر ضرورت قرار دی گئی۔ اب LAISSAZE FAIRE کو پھر ہماری ضرورت قرار دیا جا رہا ہے۔

تعمیرات کے میدان میں Heavy Industries اور High Dams انسانیت کی ناگزیر ضرورت قرار دیئے گئے۔ آج انسانیت کی بقا کے لیے انھیں مضر بتایا جا رہا ہے۔

غذا اور زراعت کے میدان میں Cross-Breeding High yielding crops Fertilizer کو ہماری ناگزیر ضرورت قرار دیا جا رہا تھا اور وہ ادارے جو انھیں بروئے کار لائیں، ناگزیر قرار دیئے جا رہے تھے۔ اب انھیں A-Biotic disorder کا سبب مانا جا رہا ہے اور اس سے جلد از جلد پیچھا چھڑانے کو انسانیت کی ضرورت قرار دیا جا رہا ہے۔

کل ترقی یافتہ ہونے کی ناگزیر ضرورت بتائی گئی اور غریب ملکوں سے کہا گیا کہ وہ لوگوں کو بھوکا رکھ کر مغرب سے ہتھیار خریدیں، اب کہا جا رہا ہے کہ ہتھیار خریدنا انسانیت کے خلاف ایک جرم ہے۔

میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا BANK اور Banking. اسلام کی ناگزیر ضرورت ہے اور اگر ہے تو اس کی کون سی دلیل ہے؟ اور یہ کہ اس کی کیا ضمانت ہے کہ کل BANK انسان کی ضرورت نہ رہ جائیں۔ اور جو حضرات واقف ہیں کہ ملکی بینک MNCs اور Corporations کے بعد عوام کی ضرورت نہیں بلکہ ان کی قید کی علامت ہو گئے ہیں۔

۵ــــ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ معاشیات اور بالخصوص تجارت کے میدان میں گذشتہ صدیوں اور آج بہت بڑا فرق آگیا ہے۔ ممکن ہے یہ بات ان کے نزدیک صحیح ہو۔ لیکن جہاں تک میرا ناقص علم ہے نوعی اعتبار سے کوئی فرق واقع نہیں ہوا، اور جہاں تک نئے Tools کے استعمال ہونے کا سوال ہے وہ ہر زمانے میں ہوتا آیا ہے۔ ہاں ایک طرف دُنیا سمٹ گئی ہے۔ یا بالفاظ دیگر مخصوص مفادات کے تحت چند خاص میدانوں میں سمیٹ دی گئی ہے اور دوسری طرف ایسی حالت میں ایک غیر عادلانہ نظام کے جاری وساری ہونے سے جو پیچیدگیاں چند در چند ہو سکتی ہیں۔ وہ پیدا ہو گئی ہیں۔

۶ــــ اسلامی بینکنگ کی تشکیل کی کوشش اس طرح ہو رہی ہے کہ ایک طرف مغرب کے بینکنگ کو سامنے رکھا جاتا ہے پھر قرآن وسنت اور کسی درجہ میں فقہاء اُمت کی آرا سے صرف اس حد تک استفادہ کیا جاتا ہے جس سے ان کے اجراء میں مدد مل سکے لیکن جوبات یکسر

مفقود نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اُمّت میں قرون اولیٰ سے لیکر پچھلی صدیوں تک سارے معاملات اور کاروبار خواہ وہ ہزار روپیئے کی تجارت ہو یا کروڑوں روپئے کی صنعت، مقامی بیع وشرا ہو یا International Trade بہرحال اسلام کے مُطابق ہوا کرتے تھے. ان کی عملی شکل کیا تھی بحراوقیانوس کے. گلف اسٹریم سے لیکر ابنائے آسٹریلیا کے پاس ایریان تک آخر کروڑں نہیں اربوں روپئے کی تجارت ہوتی تھی. آخر وہ کیسے انجام پاتی تھی، اور امت کا تعامل کیا تھا. آج بڑے تجارتی Houses کو دیکھ کر جن حضرات کو یہ خیال آتا ہے کہ بڑی تجارت تو بینکوں کے ذریعہ ہی ہوتے ہیں اور یہ کہ سلف میں اتنے بڑے کاروبار کی نظیر کہاں ملتی ہے حالانکہ ایسا نہیں. باخبر حضرات کو اس مقدمے کی یاد ہوگی جو بالکل آخری عہد سے تعلق رکھتی ہے جو فورٹ ولیم کالج میں اٹھارہویں صدی کے اوائل میں ایک حضرمی تاجر جو ہیروں اور موتیوں سے لدے جہاز کے تعلق سے تھا جسے لوٹ لیا گیا تھا. یا کاروباری Competition کا وہ معاہدہ جو مصنوعات کی تعیین قیمت سے متعلق تھا. جو سبب بنا Pilts India ایکٹ اور دوسرے قوانین کا.

ہم اس سعی اور کوشش میں اُمّت کے تعامل کو یکسر نظر انداز کر رہے ہیں. بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نہ ہمارے پاس اس کی کماحقہ معلومات ہے اور نہ ہم اس کی معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہی محسوس کرتے ہیں.

کیا یہ بہتر نہیں کہ ہم امّت کے اس تعامل کو سامنے لاکر جو خود اپنے اپنے وقت کے فقہاء کی آراء سے ہی مستنیر و مستفید ہوں گے. نئی عمارت بنانے کی بجائے دین کی ٹوٹی عمارت کی تعمیر و توسیع کا کام کریں اس سلسلے میں آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ تفصیلات پیش کرنے کی کوشش کروں گا.

۷۔ بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم لفظ ربا کا نہایت سہل پسندانہ استعمال اور تعبیر کرتے ہیں. میری ناقص رائے میں ربا معاملات و تجارت میں محض ایک عمل کا نام نہیں. بلکہ اس کا تعلق عقیدے، عبادات اور معاملات سب سے یکساں ہے اور یقیناً کہا جاسکتا ہے کہ ربا کا تعلق جتنا بیع وشرا اور مبادلہ سے ہے اتنا ہی تعلق اسلامی اقدار اور اخلاقیات سے ہے. غالباً

یہی وہ بات ہے جس کی طرف ابن ماجہ میں مروی ایک حدیث سے اشارہ کیا گیا ہے: الربا ثلاثة وسبعون ابوابا۔ ایسرها مثل ان ینکح الرجل امه وان اربا عرض الرجل المسلم۔

لہذا ربا کی چند ظاہری شکلوں سے چھٹکارا ہی ہمارا نصب العین ہونا چاہیئے یا اس غیر عادلانہ نظام کے تحت Vicious Circle of Riba کا خاتمہ کرنا یا اُمّت کو اس سے نجات دلانا ہونا چاہیئے۔ اور اگر ایسا ہی ہے یا بعض حضرات یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اسی رخ پر کوشش ہے تو اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے:

(۱) محض چند جزوی چیزوں اور آلہ جات کی تشکیل کی عملیت کیا ہوگی؟ ہوگی بھی یا نہیں؟

۸۔۔۔ اسلامی معلومات، اسلامی اخلاق کے اجراء اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے مطابق تیسری اور چوتھی قسم کے ارتفاقات کے اسلامی بنیادوں پر قائم کئے بغیر ان آلہ جات کی تشکیل بظاہر Counter Production لگتی ہے۔ مگر چاروناچار رجحان بھی ایسا ہی لگتا ہے۔

کام

یہ سوال اپنی جگہ صحیح ہے کہ آخر بحیثیت اُمّت مسلمہ ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔ تو اس باب میں مندرجہ ذیل امور کی طرف ذہن جاتا ہے۔

(۱) اسلامی زندگی کی عمارت جس حد تک قائم ہے۔ اسے مستحکم کیا جائے اور جہاں جہاں غیر عادلانہ نظام کے آنے سے ٹوٹ گئی ہے یا ویران ہو گئی ہے اسے تعمیر کیا جائے، آباد کیا جائے اور اسی کی توسیع کی جائے۔ خواہ یہ سارے کام کتنی ہی آہستگی سے ہو۔

(۲) مغربی نظام کے متوازی نظام وضع کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ اسکے متعدد اسباب ہیں:

۱۔۔۔ مغربی نظام کا وہ حصّہ جو سرمایہ داری کہلاتا ہے۔ اس حصّے کے مقابلے میں جسے Communism کہتے ہیں کم شکست وریخت سے دوچار نہیں ہے۔ وہاں وہ عمل شروع ہو چکا ہے۔ جسے Consumerism اور Endism کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۲۔۔۔ Corporations MNCs ساری دُنیا میں ایک نئی ملوکیت لانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ جو گذشتہ نظامہائے ملوکیت سے زیادہ گہرا جابرانہ ہوگا۔ لہذا کوئی بھی کوشش جو بنیادی طور پر اس نظام عصر کی زمین پر قائم ہو اور جس کا کام سہولت اور Expediancy پیدا کرنا ہو وہ بالآخر اسکے معاون ہی ہوتی ہے۔

(۳۱) بلکہ گذشتہ صدی سے اب تک اس نظام عصر کے حصے کی طرح جس کے سبب جو فسادات پیدا ہوئے ہیں اور ہونے والے ہیں. اُن کے Anti dote تیاری کی طرف دھیان دینا چاہیئے.

۳ ایسے ممالک جہاں نہ مسلمانوں کی حکومت ہے نہ مسلمان اکثریت میں ہیں. وہاں ضروریات کی حد تک ہی غور ہونا چاہیئے.



غیر سودی اسلامی بینک کے بنانے کے لئے قانونی گنجائشیں اور دشواریاں

از ——— عبدالوہاب محمد دلوی سابق ڈپٹی چیف آفسر رزرو بینک آف انڈیا بمبئی

غیر سودی اسلامی بینک کی تشکیل پر بحث کرتے وقت ہمیں قانونی گنجائشوں اور دشواریوں یا پابندیوں کے علاوہ دو بنیادی نکتوں کو مدنظر رکھنا اور ان کے دو مختلف مواقف میں امتیاز کرنا اور سمجھنا بیحد ضروری ہے۔ وہ یہ ہیں۔

۱ــــ ایسا ملک اور حالات جہاں نہ صرف نظامِ حیات اسلامی قوانین اور ضوابط کے مطابق چل رہا ہو اور جہاں زندگی کا ہر شعبہ شریعت اسلامیہ کا پابند ہو بلکہ ہر لحاظ سے پورا معاشرہ اسلامی ہو۔

۲ــــ ایسا ملک اور حالات جہاں نہ صرف نظام حیات بلکہ قوانین اور ضوابط غیر اسلامی ہوں اور سماج اسلامی اصولوں سے منحرف ہو اور پورا معاشرہ فاسد بلکہ جہاں پورے اسلامی طور طریقوں پر زندگی گذارنا دشوار نہ سہی مگر سہل بھی نہ ہو۔ جہاں ہر مقام پر سودی کاروبار کا قبضہ ہو اور سودی سرمایہ دارانہ نظام، معاشیات، افکار، اخلاق بلکہ ہر شعبۂ زندگی پر چھایا ہوا ہو۔

مندرجہ بالا دونوں حالات میں بنیادی فرق ہے۔ پہلی شکل میں معاشرہ پہلے سے اسلامی ہے اور اس کی اصلاح کا سوال پیدا نہیں ہوتا، پورے اسلامی سماج میں صرف غیر سودی بینک کے قوانین وضوابط کا انطباق کرنا ہے۔ ایسے معاشرہ میں سود کی حرمت کا ــــــ قانون زندگی کے دوسرے شعبوں سے ٹکراؤ پیدا نہیں کرتا کیونکہ یہاں زندگی کے ہر شعبہ کا مقصد وہی ہے جو سود کی تحریم کا ہے اور سب کی روح اسلامی ہی ہے۔ یہاں سود کی حرمت کا قانون وہ سارے فائدے پہنچا سکتا ہے جن کے لیے یہ قانون وضع کیا گیا تھا۔ کیونکہ اس کے لیے حالات ہموار ہیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی قانون ایک ایسا مجموعہ جس کے تمام اجزاء آپس میں جڑے ہوئے ہیں اور ہر جزو دوسرے جزو کے لیے زمین ہموار کرتا ہے اور اس

سے مکمل فائدہ پہنچاتا ہے۔ اس کے خلاف جہاں دوسرے قسم کے حالات اور نظامِ حیات ہو وہاں سود کی حرمت کو کسی ایک بینک پر منطبق کرنا جبکہ دوسرے تمام مالیاتی ادارے اور بینک سود کی بنیاد پر قائم ہیں اور زندگی کے اور کسی شعبہ میں اسلامی احکام جاری نہیں ہیں دشواریاں پیدا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ظاہر ہے کہ قوانین کی تفریق ان جملہ نتائج کو فراہم نہیں کرسکتی جو اسلامی سماج میں حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اور جن کے فوائد آسانی سے اسلامی احکام کے پورے سماج پر رائج شدہ حالات یا ماحول میں حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ ان باتوں کو یہاں بیان کرنے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ ہم سب غیر اسلامی احکام کے سبب سے اسلامی احکام سے معذور اور آزاد ہیں۔ ہم یہ بھی کہنا نہیں چاہتے کہ جب دُنیا سود کے سمندر میں ڈوب چکی ہے سود انسانی زندگی کا اوڑھنا بچھونا بن چکا ہے، سود کو اقتصادی ترقی کا اور تجارتی اور صنعتی کاروبار کا مداوا سمجھا جاتا ہے۔ بلاسود کے بینک کی بات کرنا بے سود ہے۔ بلکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ عذر لنگ پیش کرکے حرمتِ سود کے احکام سے چھٹکارا حاصل کرنا مسلمانوں کا شیوہ نہیں ہے۔ ہم یہ کہنے کے عادی نہیں ہیں:

ابھی نہ چھیڑ محبت کے گیت اے مطرب
ابھی حیات کا ماحول سازگار نہیں

یہ تو مایوسی کا پیغام ہے۔ مردِ مُسلم ایسے نعروں کو قبول نہیں کرتا۔ بر خلاف اس کے وہ کہتا ہے:

جگا دے بزم کو مطرب سُنا کے نغمۂ دل
یہ کیا کہ زیست کا ماحول سازگار نہیں

اگر ہم کسی مقام پر یا ماحول میں معذور و مجبور ہوں بھی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہمیں سود کی حرمت کے احکام کی بقدر ہمت خود پیروی کی ضرورت نہیں ہے بہرحال ضرورت ہے اور بقدر امکان ان احکام کیلئے ماحول کو ہموار بنانے کی سعی کرنا چاہیئے۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں شاید سارے اسلامی ممالک میں بھی اسلامی بینک کے لیے حالات سو فی صد سازگار نہیں ہیں۔ کجا ہمارا ملک، اسلامی ممالک میں بھی غیر اسلامی ملکوں کی کمپنیاں اور بینک کسی نہ کسی طریقے سے اپنے قدم جمائے ہوئے ہیں۔ اور اسلامی ماحول کو مکدر کئے ہوئے ہیں۔

ہمارے ملک میں تو صورتِ حال کچھ اور ہی ہے۔ یہاں نظامِ حیات کے مختلف شعبوں میں تضاد و تعارض ہے۔ ایسے حالات میں غیر سودی بینک کی تشکیل گو ناممکن نہیں مگر آسان

بھی نہیں ہے۔ سارے رائج احکام اور طریقے غیر اسلامی ہیں اور پورے سماج پر سُودی نظام حکومت کر رہا ہے۔ ایسی جگہ اور ماحول میں ضروری ہے کہ غیر سودی اسلامی بینک وہی طریقہ کار اختیار کرے۔ جو اس ماحول اور زمین کے احکام سے تصادم پیدا نہ کرے۔ اور ساتھ ہی ساتھ ہم حکومت کے ان قوانین سے جو ہمارے بینک کی بہتری کے لیے ہوں، چھٹکارا پانے کی کوشش نہ کریں۔ مثلاً آڈٹ، انسپیکشن وغیرہ۔ علاوہ ازیں چونکہ اقتصادیات، معاشیات اور فکر و سیاست پر غیر اسلامی حالات اپنا قبضہ جمائے ہوئے ہیں اور ہم صورت حال میں تغیر لا نہیں سکتے۔ ہمیں چاہیئے کہ رائج الوقت احکامات اور طریقۂ بینک کاری کو مدنظر رکھتے ہوئے معقول شرعی صورت کی جستجو کریں اور جہاں تک ہو سکے موجودہ قوانین کی جو فاسد پابندیاں ہیں۔ ان سے مبرّا رہنے کی کوشش کریں۔ مختصر یہ کہ ہم غیر سودی اسلامی بینک کے لیے جدید بینک کاری کے شریعت سے غیر ممنوعہ اصولوں کو اپنے طریقۂ کار میں اس طرح اختیار کرنے کا اہتمام کریں کہ جس سے ہمارے بینک کی ترقی اور بینکوں کے برابر ہوتی رہے۔

اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ غیر سودی اسلامی بینک کی تشکیل اُس کو صرف ایک تجارتی ادارہ نہ بنادے جہاں کاروبار ہوتا رہے اور فائدہ ہوتا رہے بلکہ وہ بینک ایک ایسا انداز اختیار کرے کہ اس بینک کو حقیقی بینک کہا جائے۔ وہ لوگوں کی اقتصادی زندگی میں وہ تمام فرائض انجام دے جو دنیا کے دوسرے بینک انجام دے رہے ہیں۔ جہاں امانتیں DEPOSITS بلا روک ٹوک جمع کی جاسکیں اور چھوٹے بڑے کاروبار کے لیے قرض بھی مہیا کیے جاسکیں تجارتی اور صنعتی اداروں کی بینکنگ کے طریقوں پر امداد بھی کی جاسکے CHEQUE چیک کا سلسلہ بھی رہے اور ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ عوام اپنے کاروباری معاملات کا رشتہ قائم کرنے میں کسی قسم کی جھجک یا رکاوٹ محسوس نہ کریں۔ ساتھ ہی ساتھ یہ سب کچھ کرنے کے لیے ایسے طریقے وضع کیے جائیں کہ ہمارے بینک خود کفیل ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے لیے ہمارے بینک کو اپنے کچھ معاملات میں امتیازی انداز اختیار کرنا پڑے اور عام بینکوں کے معاملات سے ہٹ کر وہ جہتیں تلاش کرنی پڑیں جہاں ایسا کاروبار چل سکے اور کامیابی بھی حاصل ہو۔ یہ راستہ عموماً اور قانوناً کئی لحاظ سے دشوار ہے، مگر ناممکن نہیں ہے۔ مثلاً گاہکوں کو بلا سود قرضہ جات دینا مگر بینک کو خود برداریا خود کفیل رہنے کے لیے قرضہ جات دینے

کے لیے ہونے والے اخراجات ان سے فائدہ کا لحاظ نہ رکھتے ہوئے بلا تامل لینا۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ غیر سودی اسلامی بینکوں کی قانونی تشکیل کس قسم کی ہو۔ جہاں تک ہمارے ملک کا سوال ہے وہ یا تو کمرشیل بینک کی ہو سکتی ہے یا کوآپریٹو بینک کی۔ تیسری قسم ڈیولپمنٹ (یعنی صنعتی ترقی یا زراعتی ترقی کے) بینکوں کی ہے۔ مگر آج ہمارا مقصد ڈیولپمنٹ بنک قائم کرنا نہیں ہے جس کا تعلق صرف صنعتی یا زراعتی کاروبار سے ہو۔ ہمارے غیر سودی اسلامی بینک ہر خاص و عام کے لیے ہو۔ اس لیے اس کی قانونی تشکیل اس سے پہلے درج شدہ دو قسموں میں سے یعنی کمرشیل یا کوآپریٹو میں سے کسی ایک کی ہوگی۔ ان دونوں میں سے کوآپریٹو قسم کی تشکیل ہمارے لیے مناسب تر ہوگی کیونکہ اس میں کچھ صوبائی قانون کی گنجائش بھی ہیں اور اپنے بینکوں کے لیے کمرشیل بینکوں کے مقابلہ میں قانوناً کچھ سہولتیں بھی مہیا ہیں۔ کوآپریٹو بینک ہر صوبہ کے کوآپریٹو قانون کے مطابق رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور کمرشیل بینک مرکزی حکومت کے کمپنیز ایکٹ کے ماتحت رجسٹرڈ ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ ہم ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک بینک کی تشکیل کے بارے میں قانونی گنجائش اور پابندیوں کے بارے میں سوچیں ہم اس ملک میں بینک کی قانونی تعریف (یعنی DEFINITION کیا ہے؟ اسے سمجھنے کی کوشش کریں تاکہ واضح طور پر ہماری سمجھ میں آئے کہ کونسی کمپنیاں یا سوسائٹیاں یا تنظیمیں اس تعریف کی زد میں آتی ہیں اور کونسی نہیں۔

بینک کی تعریف B.R. ACT کے ذریعہ 5(b) اور 5(c) میں کی گئی ہے۔ دفعہ 5(b) میں بینکنگ کی تعریف حسب ذیل ہے۔

"Banking means accepting deposits of money from the public for the purpose of londing and investment, repayable on demand or otherwise and withdrawable by cheque, draft, order or otherwise."

بینکنگ کے معنی قرضہ جات دینے اور انویسٹمینٹ (منظور شدہ سیکورٹیز) میں لگانے کیلئے عوام سے پیسوں کی ایسی امانتیں حاصل کرنا جو ان کے مطالبہ پر یا متعین وقت کے بعد واپس لوٹائی جاسکیں اور پیسوں کی ایسی امانتیں چیک، ڈرافٹ اور وتھ ڈراول سلپ کے ذریعہ واپس لی جاسکیں۔

دفعہ (c)5 :90 اس طرح ہے۔

"Banking compny means any company or organisation which transacts the business of banking."

بیکنگ کمپنی وہ تنظیم ہے جو پیشتر مندرجہ قسم کی بیکنگ کا کاروبار کرتی ہے۔
یہاں ہمارے لیے ایک نکتہ قابل غور ہے۔ وہ یہ کہ بیکنگ کی تعریف (یعنی Definition میں کہیں بھی سود کا ذکر نہیں ہے۔ یہ الفاظ دیگر یہ ضروری نہیں ہے۔ امانتیں سود پر ہی حاصل کیجائیں یا یہ کہ قرضجات پر سود کا لیا جانا ضروری ہے۔ گویا اس تعریف کے مُطابق غیر سودی بنک جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ وجود میں لائے جا سکتے ہیں، یہاں بیکنگ کی تعریف Definition کے ایک اور عنصر کی جانب دھیان دینا ضروری ہے وہ یہ کہ بنک کہلانے کے لیے کسی بھی تنظیم کا امانتوں کا عوام سے قبول کرنا ضروری ہے۔ ایسی تنظیمیں جو صرف اپنے ممبران یا شیر ہولڈرس سے ہی پیسوں کی امانتیں قبول کرتی ہوں وہ بنک نہیں کہلاسکتیں۔ بینک کہلانے کے لیے ایک اور شرط یہ بھی ہے کہ عوام سے لی ہوئی امانتوں کا روپیہ قرضہ جات دینے اور انویسٹمینٹ کے لیے ہی استعمال کیا جائے۔ قرضجات کسے دیئے جائیں اور انویسٹمینٹ کن چیزوں میں کیا جائے اس کا ذکر تعریف Definition میں نہیں ہے۔ البتہ اس ضمن میں یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ انوبیسٹمینٹ کن چیزوں میں کرنا چاہیئے اس کا خلاصہ B.R. ACT اور R.B.I. ACT کے مختلف دفعات میں کیا گیا ہے۔ اس بارے میں آگے تفصیلات ذکر کی جائیں گی۔ بیکنگ کی تعریف Definition میں درج شدہ کاروبار کے علاوہ جو اور کاروبار بینکوں کے لیے جائز قرار دیئے گئے ہیں انکا ذکر بھی B.R. ACT کے دفعہ ٦ میں کیا گیا ہے۔ جیساکہ Bills Discounting Bills Collection Divedend Collection سونے کی اور کمپنی کے شیرس، ڈیبنچرس اور بانڈس کی ایک حد تک خرید وفروخت، پیسوں کی رقموں کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا .M.T.O سیف ڈپازٹ والٹ مہیّا کرنا، گیارنٹی دینا وغیرہ۔

گو کہ کسی بھی بینک کی مالیات کی تشکیل سرمایہ Shares جس کی بنیاد پر بینک قائم ہوتی ہے لوگوں سے جمع شدہ امانتوں پر ہوتی ہے۔ چونکہ سرمایہ کی رقم بہت ہی قلیل ہوتی ہے۔ اس لیے عام طور پر بینکوں کا کاروبار یعنی دیئے جانے والے قرضجات امانتوں کے ذریعہ

آئی ہوئی چھوٹی بڑی رقموں پر ہی منحصر رہتا ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ بنک کے امانت داروں اور قرض داروں کے دہرے تعلقات کا مطلب یہ ہے کہ بینک دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے جس کا کام ایک کا مال لیکر دوسرے تک پہونچا دینا۔ ان امانتوں میں خود حکومت بھی قرض دار بن کر بینکوں سے اپنے سیکیوریز کے ذریعے قرضہ لیتی ہے۔

یہاں ایک بات کا ذکر ضروری ہے وہ یہ کہ پیسوں کی امانتیں بینکوں کے علاوہ اور کمپنیاں بھی لیتی ہیں مگر وہ ان امانتوں کے پیسے اپنے صنعتی، تجارتی وغیرہ کاروبار میں لگاتی ہیں صرف بینکوں کو ہی لی ہوئی امانتوں میں سے قرضہ جات دینے کی اجازت ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ بنک صرف قرضجات دینے اور انویسٹمینٹ کے لیے ہی امانتیں قبول کر سکتی ہیں۔ بینکوں اور کمپینیوں کی لی ہوئی امانتوں میں ایک بڑا فرق یہ بھی ہے کہ بینک متحرک اور ثاقب Demand and Time دونوں قسم کی امانتیں لے سکتی ہیں مگر کمپنیاں صرف ثاقب امانتیں لے سکتی ہیں جنہیں متعین وقت کے بعد واپس لوٹایا جاتا ہے مگر بینک متعین وقت کی لی ہوئی امانتیں بھی وقت سے پہلے واپس لوٹا سکتی ہیں۔

اب ہم بینکوں کے بارے میں موجودہ قوانین وضوابط کا جائزہ لیں گے۔ بینکوں کی تشکیل کے بارے میں قوانین کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ بینکوں کے کاروبار کے بارے میں قوانین (B.R. ACT. میں ہیں۔ اس کے علاوہ R.B.I. ACT. کے کچھ دفعات میں بھی ہے۔ R.B.I. ACT. کا دفعہ ۴۲ شیڈولڈ بینکوں کے لیے اہمیت کا ہے۔ اس میں کیش رزرو اور شیڈولنگ اور نان شیڈولنگ ((Scheduling & non-scheduling)) کے بارے میں خلاصہ ملتا ہے۔

بینک کی تشکیل میں قانون میں B.R. ACT. کی دفعہ سات میں) یہ ضروری سمجھا گیا ہے کہ اس کے نام کے ساتھ کسی حصہ میں لفظ بینک، بیانکر، بینکنگ ہو۔ اس لحاظ سے جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے ظاہراً اور باطناً تشکیل شدہ تنظیم بینک ہونا چاہیئے B.R. ACT کے دفعہ ۸ اور ۹ میں بینکوں پر دو پابندیاں عائد کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ بینک کاری کے کاروبار کے ساتھ کوئی اور کاروبار یا تجارت کرنا منع ہے۔ مثال کے طور پر بینک خود تجارت

Trading. یا صنعتی کام Manufacturing activity کر نہیں سکتی ۔ اسے اس قسم کے
کسی بھی کام کرنے کی مطلق اجازت نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی شخص کا صنعتی یا تجارتی کاروبار جس کی
ضمانت یا سیکورٹی پر قرض دیا گیا تھا۔ قرض کی واپسی نہ ہونے کی صورت میں اگر بینک کو اس
پر قبضہ کرنا پڑے ۔ اور وہ اس کے تحویل میں آجائے تو ایسا تجارتی یا صنعتی کاروبار اسے فروخت
کر کے اُس سے اپنے قرض کی وصولی تک بینک خود یا کسی اور کے ذریعے چلا سکتی ہے ۔ مگر
اس کے لیے بھی مدت متعین ہے ۔ جب تک اس کا فروخت کرنا ضروری ہے ۔ دوسری پابندی
یہ لگائی گئی ہے کہ بینک عوام سے لی ہوئی امانتوں کی رقم غیر منقولہ جائیداد Real Estate میں
سوائے اپنی ضرورت کے لگا نہیں سکتی ۔ اس کی ضرورت سے مطلب بینک کے اپنے آفسوں
یا اس کے ملازمین وغیرہ کے لیے غیر منقولہ Real Estate میں کچھ حد تک پیسہ لگایا جا سکتا
ہے ۔ مگر کرایہ پر دینے کے لیے ایسا انویسٹمینٹ نہیں کیا جا سکتا ۔

اسی طرح کوئی بینک کمپنیوں کے شیرس میں رزرو بینک کے متعین کی ہوئی رقم سے
زیادہ پیسہ لگا نہیں سکتی ۔ اس کا ذکر B.R. ACT کے دفعہ ۱۹ میں ہے ۔ ایسے شیرس اگر قرضجات
کی سیکیورٹیز کے سبب اگر بینک کی تحویل میں آبھی جائیں اور اس سے بینک کی تحویل میں
کل شیرس رزرو بینک سے متعین کی ہوئی رقم سے زیادہ ہو تو وہ شیرس جلد از جلد فروخت کرنا
بینک کے لیے ضروری ہوتا ہے ۔

ہماری غیر سودی اسلامی بینک کی تشکیل اگر کو آپریٹو قانون کے مطابق ہوتی ہے
یا وہ اگر کمپنی Non-scheduled Bank بنا کر نان شیڈولڈ بینک کے زمرہ میں آتی ہے تو
اُسے B.R. ACT. کے دفعہ ۱۸ کے مطابق عوام سے وصول شدہ پیسوں کی امانت کے
تین فی صد رقم اپنے پاس نقد یا رزرو بینک کی منظور شدہ بینک میں بطور کیش رزرو
Cash reserve رکھنا پڑے گی ۔ ہمارے لیے دقت صرف اس بات کی ہے کہ ہماری
تین فی صد رقم قرضجات میں نہ دی جا سکے گی ۔ غیر سودی بینک کے لیے اتنی بڑی رقم کا بلا کسی
استعمال کے مقفل ہو کر رہنا کسی حد تک باعث نا تلافی ہے ۔ اگر ہم کوشش کر کے حکومت اور
رزرو بینک سے کسی حد تک اس سے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں یا اس میں تخفیف کر کے لے سکتے ہیں تو
ہمارے لیے بہتر ہوگا ۔ اگر ہماری بینک کی تشکیل شیڈولڈ کمرشیل بینک کے طریقے سے ہوئی

تو یہی نقد رقم R.B.I. ACT. کے دفعہ ۴۲ کے مطابق پندرہ فی صد رہے گی۔

اس سے پیشتر جن پابندیوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایسی ہیں جن کی تعمیل سے غیر سودی اسلامی بینک کے کاروبار یا کام کاج میں کسی قسم کی دشواری یا کراہت پیش آنے کے امکانات نہیں ہیں۔ مگر BR. ACT کے دفعہ ۲۴ میں بینکنگ کے بارے میں کچھ ایسی ضروریات کا ذکر ہے جن سے سود کی قباحت پیش آتی ہے۔ اس کا مختصر خلاصہ یہ ہے۔

B.R. ACT. کی دفعہ ۲۴ کے مطابق ہر بینک کو خواہ وہ کوآپریٹو ہو یا کمرشیل بینک ہو عوام سے موصول شدہ پیسوں کی امانت کا ایک مخصوص فی صد حصہ نقد، سونے کی صورت میں یا پھر حکومت کی منظور شدہ سیکیورٹیز کی صورت میں ضروری ہے۔ فی الحال کوآپریٹو اور نان شیڈولڈ (Non-scheduled,) کمرشیل بینک کے لیے یہ رقم امانتوں کی رقوم کے ۳۵ فی صد ہے اور شیڈولڈ کمرشیل بینک کے لیے ۳۹ فی صد ہے۔ اس سے پہلے درج شدہ کیاش رزرو (Cash reserve,) کی تین فی صد رقوم کے علاوہ اگر ہم یہ رقم نقد میں رکھتے ہیں یا رزرو بینک کے منظور شدہ کسی بینک کے اکاؤنٹ میں رکھتے ہیں تو کوآپریٹو بینک ہونے کی صورت میں بھی ہماری ۲۸ فی صد رقم بلا کسی استعمال یا تلافی کے غیر سودی بینک کے لیے ناقابل برداشت ہوگی۔ یہی رقم ہماری بینک شیڈولڈ کمرشیل بینک ہونے کی صورت میں ۴۲ فی صد ہو جاتی ہے۔ چونکہ ہم B.R. ACT کی دفعہ ۲۴ کے مطابق یہ رقم حکومت کی سیکیورٹیز میں جو سود سے ملوث ہیں نہیں رکھ سکتے۔ ہمیں حکومت سے درخواست کر کے اس دفعہ ۲۴ میں ترمیم کرا لینا ضروری ہے۔ اس ترمیم کی صورت یہ ہو کہ حکومت بجائے اپنی سیکیورٹیز کے جن پر سود ملتا ہے غیر سودی بینکوں کو گورنمنٹ کی کمپنیوں کے شیرس میں جن پر ڈویڈنڈ ملتا ہے۔ انویسٹ کرنے کی اجازت دے یا پھر کوئی اور طریقے سے رکھنے کی جن پر سود کا حصہ نہ ہو رکھنے کی اجازت دے تو ہماری امانتوں کی ۲۵ فی صد رقم کے نقصان کی کسی حد تک تلافی ہوگی۔ بصورت دیگر حکومت ہمیں اس ۲۵ فی صد انویسٹمینٹ کی چکر سے بڑی حد تک مستثنیٰ کر دے اور ہم تھوڑی سی فی صد رقم سونے میں انویسٹ کریں۔ بہر حال غیر سودی بینک کے لیے B.R. ACT کے دفعہ ۲۴ سے، درج کئے ہوئے کسی نہ کسی طرح بچاؤ کی صورت اختیار کرنا ضروری ہے۔ اب یہ بات اور ہے کہ حکومت ہماری درخواست کو کس حد تک منظور کرے گی۔

اس سے پیشتر درج کی ہوئی پابندیوں کے علاوہ رزرو بینک ضرورتاً بینکوں کو دفعہ ۲۱ کے ماتحت ہدایات دیتے رہتی ہے۔ ان ہدایات میں سود کی شرح کے بارے میں بھی یعنی کم وبیش لینے اور دینے کے بارے میں بھی ہدایات ہوتی ہیں۔ چونکہ ہماری بینک غیر سودی ہوگی۔ ہم رزرو بینک سے سود کی ہدایات کے بارے میں مستثنیٰ ہونے کی درخواست کر سکتے ہیں۔

ان سارے قوانین کے علاوہ غیر سودی بینک کو سودی بینک کی طرح رزرو بینک سے B.R. ACT کی دفعہ ۲۲ کے ماتحت بینکنگ کا کاروبار چلانے کے لیے لائسنس ہونا ضروری ہے رزرو بینک یہ لائسنس دفعہ ۲۲ میں درج شدہ چند شرائط کے پورے ہونے پر دیتی ہے جن میں دو اہم شرائط ہیں، پہلی شرط یہ کہ لائسنس کی درخواست کرنے والے بینک کی مالی حالت اس قابل ہو کہ وہ اپنے حال کے اور مستقبل میں لانے والے امانت داروں کی رقوم ان کے طلب کرنے پر واپس لوٹا سکے اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا طریقہ کار اور مستقبل میں ہونے والے امانت داروں کے حقوق کے لیے کسی قسم سے نقصان دہ ثابت نہ ہو۔ علاوہ ازیں لائسنس کے لیے درخواست کنندہ بینک کوئی ایسی پالیسی اختیار نہ کرے جو حکومت یا رزرو بینک کی پالیسیوں کے خلاف ہو۔ ان شرائط کے بارے میں رزرو بینک اپنے افسران کے ذریعے درخواست کنندہ بینک کا انسپیکشن کر کے اپنی خاطر خواہ تسلی کرنے کے بعد ہی لائسنس دے دیتی ہے۔

اسی قسم کے چند شرائط دفعہ ۲۳ میں بینک کو نئی شاخ کھولنے کے لائسنس کیلئے پورے کرنے پڑتے ہیں مگر ان کا خلاصہ یہاں کرنا ضروری نہیں ہے۔

لائسنس کے بارے میں جو شرائط ہیں وہ واجبی ہیں اور اگر ہمیں غیر سودی بینک کو تقویت بخشنا ہے تو ان کا پورا کرنا ہمارے حق میں مفید ہے۔

امید ہے کہ ہم یہاں درج کئے ہوئے سارے قوانین اور ضوابط کو کم وبیش پورا کرنے میں کامیاب ہوجائیں گے۔



انسانی تہذیب وتمدن میں جیسے جیسے تبدیلیاں آئیں، ان کی ضروریات زندگی میں نمایاں اضافہ، سائنس اور ٹیکنیکی ایجادات، رسل ورسائل کی سہولت، ______ بینکنگ سسٹم، تجارت کا پھیلا ہوا دائرہ، صنعتی کمپٹیشن، تجارتی پالیسی، اور نت نئے ایجادات بھی اثر انداز ہوئیں، اسلامی برادری بھی ان اثرات سے مستثنیٰ نہیں رہ سکتی ہے، ان پر اثر پڑنا فطری ہے، اور اسلامی برادری کا معاشی ارتقار بہت حد تک موجودہ دور کے تقاضوں کو پورا نہ کرنے سے رک جاتا ہے، اسلامی برادری کی معاشی بدحالی کی راہ میں حائل دشواریوں کا سرسری جائزہ لیا جائے تو پتہ یہ چلتا ہے کہ بینکنگ نظام کو ان دشواریوں میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

بنکاری نظام بلاواسطہ اور بالواسطہ کسی قوم اور ملک کے اقتصادی شعبہ پر اثر انداز ہوتا ہے، اس بینکنگ سسٹم کا دائرہ صرف ملکی سطح پر ہی نہیں بلکہ غیر ملکی سطح پر بھی پھیلا ہوا ہے لہٰذا بینکنگ نظام کو نظر انداز کرکے اسلامی برادری کا کوئی مثبت معاشی پروگرام مرتب کرنا دشوار ہے۔

اسلامی بینک کیوں؟ WHY ISLAMIC BANK?

چونکہ اسلام مکمل آئین حیات ہے اور انسانی زندگی کا ٹھوس دستور ہے، لہٰذا اسلام کے پیرو کاروں کو اپنے معاشی نظام زندگی کو اسلامی آئین کے دائرہ میں ہی مرتب کرنا ہوگا،

مسلمانوں کا بینکنگ نظام بھی اسلامی اصول کے تحت ضروری ہے، اسلامی اصول کے مطابق بینکنگ نظام کو استوار کرنے کے بعد ہی مستحکم معاشی نظام کی تخلیق و تنفیذ ممکن ہے، جو کسی قوم و ملت کی ترقی میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

بلاسودی بینکنگ نظام INTEREST FREE ISLAMIC BANK

مسلمانوں کا ایک طبقہ جو پراگندہ ذہن رکھتا ہے یہ کہتا ہے کہ بلاسودی بینکنگ نظام کی بنیاد پر ایک اچھا معاشی پروگرام مرتب کرنا دشوار ہے، یہ طبقہ غیر اسلامی اصولوں پر مرتب بینکنگ نظام کا مؤید FOLLOWERS ہے، ان کے ذہن میں یہ بات گھر کر گئی ہے کہ مارشل، پیگو، رکارڈو، (Marshall, Pigo, Ricardo) جیسے لوگ ہی معاشی نظام کو مرتب کر سکتے ہیں،

بہرحال جب ہم اسلامی بینکنگ کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد شرعی احکام کی روشنی میں اقتصادی نظام کی ترویج ہوتی ہے، اور مستقبل کا بینکنگ نظام انہی شرعی اصولوں پر مرتب ہوگا جو نہ صرف اسلامی برادری کے لیے نافع ہے بلکہ پوری انسانی برادری کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

چند ممالک میں اسلامی بینک ISLAMIC BANK IN DIFFERENT CENTURIES

اسلامی بنک کی شکل و صورت اور اس کی حیثیت مختلف ممالک میں مختلف ہے، اسلامی بینکنگ کے ماڈل کی تیاری میں تو بہت سارے پہلوؤں کو مدنظر رکھنا ہوگا، اس سلسلہ میں چند نکات جو کسی بینکنگ کے قیام میں اہمیت رکھتے ہیں پیش خدمت ہیں۔

RESERVE SYSTEM (i)
STRATEGIC POLICY (ii)
RATE OF GROWTH (iii)
EXCHANGE RATE (iv)
TARRIF POLICY (v)
CONSUMPTION REQUIREMENT (vi)
FAVOURABLE OR UNFAVOURABLE (vii)
BALANCE PAYMENT

WAR PERIOD (viii)
INDUSTRIAL POLICY (ix)
LICENSING POLICY (x)

NATURAL RESOURCES (xi)

یہ بنیادی نکات ایک اچھا بینکنگ نظام ترتیب و تشکیل دینے میں معاون ثابت ہوسکتے ہیں، لہٰذا کسی ملک کا بینکنگ نظام کیا ہوگا یہ ساری باتیں مختلف ملک میں مختلف ہوسکتی ہیں. مثلاً پاکستان میں کل نفع سے ایک خاص حصّہ نکال لیا جاتا ہے جو بینکنگ کے اخراجات کے لیے ہے، اس کے بعد سرمایہ کاری میں ترجیحی پہلوؤں کو شامل کرکے نفع کا بٹوارہ ہوتا ہے.

پاکستانی بینک کی خامیوں کو چند سطور میں بیان کرنا مشکل ہے اس پر مستقل گفتگو کی ضرورت ہے، مختصراً یہ کہ پاکستانی بنک قومی تحویل میں ہیں، سوڈان میں بھی کچھ یہی صورتحال ہے، کچھ بینک آمدنی کے ایک تناسب کو انتظامی اخراجات کے لیے لیتے ہیں. بعدہ منافع بٹوارہ بنک اور جمع کرنے والا DEPOSITORS کے درمیان ہوتا ہے.

ہندوستان میں کچھ مسلم سوسائٹیاں بلاسودی بنکنگ چلاتی ہیں. جو قرض لینے والوں سے آفس اخراجات، لاگتی اخراجات، اور کاغذات ہونے والے خرچ کے نام پر وصول کرتی ہیں، جسے درست اسلامی بینکنگ پالیسی نہیں کہا جاسکتا ہے.

اشتراکی معاشی نظام میں اسلامی بینک

جہاں تک اشتراکی معیشت MIXED ECONOMY میں اسلامی بینک کا تعلق ہے تو یہ مسلم ممالک سے قطعی جدا ہے، اسلامی ممالک اپنے داخلی اور خارجی بینکنگ اصول کو اپنے اسلامی قوانین کے اندر مرتب کرتے ہیں، سرمایہ کاری میں بھی اس کے لیے راہیں ہموار ہیں، جیسے LIQUIDITY PREFERENCE (i)

ENTRANCE IN PRODUCTIVE ACTIVITY (ii)
ENTRANCE FROM MARKET (iii)
RATE OF DIVIDEND (iv)
GOVERNMENT INDUSTRIAL SUPPORT(v)
EXCHANGE POLICY (vi)

ان سارے اصولوں پر اسلامی بینکنگ مبنی ہے۔۔۔ اشتراکی ملوکیت Mixed Economy میں غیر اسلامی ممالک میں بلا سودی بینکنگ نظام کے لیے بہت ساری دشواریاں ہیں مثلاً ہندوستان میں اسلامی بینکنگ نظام میں چند دشواریاں حائل ہیں، مثلاً ہندوستانی مسلمانوں کا سرکاری بینکنگ پالیسی میں عدم شمولیت، بینکنگ کا دائرہ، انتظامی امور، نئے صنعتی میدان میں سرمایہ کاری بینکنگ کے محدود کام کا دائرہ صنعتی پالیسی، زرمبادلہ پر کنٹرول زرمبادلہ کا در، محدود مارکیٹ وغیرہ وغیرہ، سارے نکات ایک بلاسودی بنک کے قیام کی راہ میں دشواریاں پیدا کرتے ہیں، تاہم اس کی گنجائش باقی ہے کہ یہاں اسلامی بنک کا قیام ہو۔

المختصر چند سطروں میں مختلف ممالک کے اسلامی بنک کے مسائل کو بیان کرنا دشوار ہے۔ اس کیلئے بینک ریسرچ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ دشواریوں کو بہت حد تک دور کیا جا سکتا ہے۔

اسلامی بینک اور غیر اسلامی بینک میں موازنہ:

اسلام سختی سے سود، لاگتی اخراجات، انتظامی اخراجات کو منع کرتا ہے، ساتھ ہی روپے اکٹھا کرنے کے دوسرے طریقے جیسے اسٹاک، شیئر Share Stock بانڈ Bond کی اجازت دیتا ہے تاہم ڈبینچر Debenture پری فیرنس شیئر Preference Share وغیرہ کو منع کرتا ہے۔

دوسری طرف اشتراکی نظام، اجارہ داری نظام اور سوشلسٹ ممالک کے بنک کا اصول اس کے برعکس ہے، ان ممالک کے بنک کے نظام میں سود کو روح کی حیثیت حاصل ہے بلکہ وہ اس نظام کی ریڑھ کی ہڈی ہے، تاہم دوسرے مختلف نظریہ رکھنے والے بلا سودی نظام، اسلامی بنک کے طریقہ کار کو صحت مند معاشرہ کی بنیاد مانتے ہیں ذیل میں ہم کینس KEYENS اور مارشل MARSHALL کے خیالات کو ظاہر کرتے ہیں۔

کنس نے تھیوری آف CONSUMPTION اور ACCELERATION پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ سود نہ ہی اچھے معاشرے کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی سرمایہ کاری کو فروغ دیتا ہے، نہ ہی معاشی استحکام لاتا ہے، ان کا کہنا ہے کہ سرمایہ کاری خرچ کرنے کے مواقع Prospensity to consume پر منحصر کرتا ہے، جس کا تعلق ذیل سے ہے۔

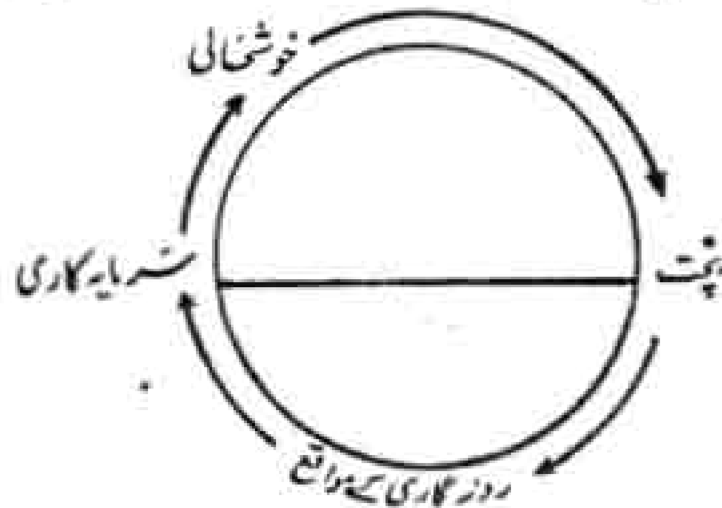
(I) روزگار کے مواقع Employment

(II) خوشحالی Prosparity

(III) معاشی ترقی Economic growth

(IV) سرمایہ کاری Investment, Saving

یہ ساری باتیں ایک اچھے معاشی استحکام کی راہ میں مفید ثابت ہوتی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ معاشی خوشحالی، سرمایہ کاری کی وجہ سے ہے اور سرمایہ کاری کی بنیاد بچت ہے، بچت کا رشتہ روزگار کے مواقع کی فراہمی سے ہے اور روزگار کے مواقع کی فراہمی کا تعلق معاشی ترقی سے ہے۔



کنس، مارشل کے اس خیال سے بالکل اتفاق نہیں کرتے، کہ جیسے جیسے سود کی در میں اضافہ ہوگا، سرمایہ کاری میں بھی اضافہ ہوگا، مارشل کا کہنا ہے کہ سود کی در بڑھتی ہے اور اس سے معاشرے میں استحکام آتا ہے، لیکن جہاں تک معاشی استحکام، روزگار کے مواقع، صنعتی ترقی، عوام کی قوت، خرید میں اضافہ، متوازن قومی ترقی کا سوال ہے تو مارشل کا نظریہ سود کی در، اور سود پر قائم معاشی نظام عدم استحکام کو تقویت دیتا ہے، ساتھ ہی سرمایہ دارانہ نظام کو فروغ دیتا ہے۔

دوسری جانب کنس سے بڑی صاف گوئی سے یہ بات کہی ہے کہ جیسے جیسے لوگوں میں اشیاء کا استعمال بڑھے گا، پیداوار میں اضافہ ہوگا، پیداوار میں اضافہ کے لیے سرمایہ کی ضرورت ہوگی، اور سرمایہ کاری کے مواقع ملیں گے، سرمایہ کاری اور لوگوں کی بچت زیادہ ہوگی، آمدنی میں اضافہ ہوگا، روزگار کے مواقع فراہم ہوں گے، معاشرت میں خوشحالی آئے گی، کسی قوم اور ملک کی فلاح زندگی کے ہر شعبہ میں دکھائی دے گی — لہٰذا سود پر مبنی معاشرہ ناپائیدار ہے، جبکہ بلاسودی نظام مثبت اور جامع ہے، چند سطور میں اس نظریہ کو بیان کرنا مشکل ہے — لہٰذا عملی زندگی خواہ مسلم قوم کی ہو یا غیر مسلموں کی یہ بات واضح ہے کہ معاشی خوشحالی اور بہتری بلاسودی بینکنگ نظام کے ذریعہ ہی ممکن ہے، چودہ سال پہلے اسلام نے معاشرہ کو جو معاشی نظام دیا ہے آج بھی وہ عالمی معاشیات میں بہترین نمونہ ہے اور مستقبل میں بھی رہے گا۔

ہندوستان میں اسلامی بینک کا خاکہ

جہاں تک ہندوستان میں بلاسودی بینکنگ نظام کا سوال ہے تو اسے چند سطور میں پیش نہیں کیا جا سکتا ہے تاہم کچھ پوائنٹ کو سامنے رکھ کر ہم اگر چاہیں تو بلاسودی اسلامی بینک قائم کر سکتے ہیں، بلاسودی بینکنگ نظام کا طریقہ کار مختلف ممالک میں مختلف ہوسکتا ہے جو وہاں کے رسم ورواج، حکومت کی پالیسی، سرمایہ کاری کے مواقع اور دوسرے حالات کے اعتبار سے جزوی طور پر مختلف ہوسکتی ہے، کسی ملک کا بینکنگ نظام کیا ہوگا۔ یہ وہاں کی اقتصادیات پر مبنی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان میں بلاسودی بینکنگ نظام کیلئے مندرجہ ذیل باتوں کو دھیان میں رکھنا ہوگا۔

سرمایہ اکٹھا کرنیکا اصول

ہندوستان میں سرمایہ اکٹھا کرنا اور سرمایہ کاری دوسرے ممالک سے مختلف ہے یہاں Depositor کو جمع کی گئی رقم پر سود دینا پڑتا ہے، جس کی لالچ میں وہ پیسہ جمع کرتے ہیں خاص طور سے غیر مسلم اس سے بہت زیادہ متاثر ہیں، لیکن ہمارے بلاسودی نظام میں صرف

Depositor, کو اس بات کی ضمانت دی جائے گی کہ وہ ضرورت پر روپے نکال سکیں اسے ہم Transaction لین دین کی سہولت بھی دے سکتے ہیں، ان سہولیات کو دینے کی صورت میں بینکنگ کچھ کمیشن لے گی نہ کہ سود دے گی، پھر اس کا لائحہ عمل علاقائی وصوبائی سطح پر طے کرنا ہوگا، لیکن ہندوستان میں اس کی نوعیت دوسری ہوگی، کمرشیل Depositors کو سود دیتی ہے، مسلم Depositor تو بلاسودی بینک نظام چاہتے ہیں، لیکن غیر مسلم روپے جمع کرنے سے گریز کریں گے، تاہم مستقبل میں وہ ہمارے آگے جھکیں گے، انشاء اللہ اس پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

بلاسودی نظام میں ہم اپنے یہاں Depositors کا ۵۰٪ ہارڈ کیش کی شکل میں ہمیشہ رکھیں گے تو Money at call کی سہولت ہوگی، تاہم ملکی قوانین اور شرح کے تصادم سے گریز ضروری ہے۔

BORROWING PRINCIPLE

قرض دینے کی صورت میں ہم Consumption اور Production دونوں طرح کے قرض کل جمع کی گئی رقم کا ۲۰٪ حاجتمندوں کے درمیان تقسیم کریں گے۔ یہ قرض حاجتمندوں کے لیے مدتی ہوگا، اور ان سے ایک پیسہ بھی زائد نہیں لیا جائیگا، تبھی بلاسودی بینکنگ نظام ہوگا، ہاں یہ بات دھیان میں رکھنی ہوگی کہ قرض دیتے وقت زر ضمانت کے طور پر توان کو دی گئی، رقم کے برابر پختہ ضمانت لی جائے، جو روپیہ ادا نہ کرنے کی صورت ضبط کرلی جائے، قرض ادا کرنے میں قسط وار قرضہ ادا کرنے کی سہولت دی جائے، پھر حتمی فیصلہ بلاسودی بینک کے منتظمین کو کرنا ہوگا، کہ وہ کن حالات میں اور کیسے وقت میں اس طرح کے مواقع فراہم کریں گے، یہ انتظامی امور بینکنگ کی معاشی حالت ملکی حالات اور دوسرے حالات کو مدنظر رکھ کر اصول بنانا ہوگا۔

سرمایہ کاری اصول

آفس کی لاگت ساتھ ہی دوسرے بینکنگ اخراجات سے منسلک مسائل درپیش ہیں ظاہر ہے بلاسودی بینکنگ نظام میں آمدنی کی صورت کیا ہوگی تاکہ اخراجات کو پورا کیا

جاسکے، یہ اخراجات سرمایہ کاری Investment. سے پورے ہوں گے، ساتھ ہی Liquidity Preference theory کو دھیان میں رکھنا ہوگا، بینک کو چاہیئے کہ بانڈ جاری کرے۔ اسٹاک (STOCK.) کو جاری کرے جو بلاکسی طے شدہ سود کی درکے ہوگا، ہاں نفع یا نقصان کی صورت میں اس کی ادائے گی اسی لحاظ سے ہوگی، اس رقم میں سے آفس کے اخراجات کو پورا کرنے کے بعد کی رقم کا بٹوارہ ہوگا. قلیل المدت سرمایہ کاری کو زیادہ فوقیت دی جائے. ساتھ ہی Liquidity کی اہمیت کو نظر انداز نہ کیا جائے، لوچدار Elastic. سرمایہ کاری سے گریز کریں، کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے (Channels,) میں سرمایہ کاری سے گریز کو جو بہت زیادہ نقصان دہ اور بہت زیادہ نفع دہ نہ ہو. ماہرین اقتصادیات اور کامرس کی شمولیت اس میں ضروری ہے، الغرض یہ کہ سرمایہ کاری ساجھے دار کی صورت میں ہو اس طرح بینکنگ اور De positor, کے مابین پاٹنرشپ کا رشتہ ہو، بینک کے اراکین، ملازمین ہوں، ساتھ ہی وہ سرمایہ کاری میں بھی حصّہ لیں تبھی ٹھوس اور مثبت لائحہ عمل مرتب ہوگا، یہ پالیسی کچھ عجیب وغریب ہوگی، یعنی سپہ سالاری Strategical points, کو مدنظر رکھنا ہوگا۔

NON-BANKING SERVICES

اسلامی بینک کیلئے آمدنی کی دوسری صورت

بلاسودی بینکنگ نظام کے لیے یہ ضروری ہے کہ دوسری طرح کی سہولت بھی اپنے گاہکوں کو فراہم کرے، یہ کسی بینک کی آمدنی کا اچھا خاصہ طریقہ ہے، موجودہ اسلامی بینک ان باتوں کو بالکل نظرانداز کئے ہوئے ہے، خواہ ہندوستان کا بنک ہو یا دوسرے ممالک کا، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ Non-Banking سہولت دے، جو معاوضہ کی صورت میں کمیشن لے سکے۔

اس طرح کی سہولت میں زیورات، دستاویزات، دوسری اشیاء کا اپنے یہاں محفوظ رکھنا، تجارتی طبقے کو معلومات فراہم کرنا، شیر اور اسٹاک کو Under-Writing, کرنا وغیرہ وغیرہ۔

دوسرے ممالک میں بینک کا اس طرح کا کام بڑے وسیع پیمانہ پر ہے، لیکن مسلم ممالک کے بینک ان کاموں سے نابلد ہیں، جو بلاسودی بینکنگ نظام کے قیام میں رکاوٹ ہے۔ لہذا اسے دور کرنا چاہیئے۔

ISLAMIC BANK:- A PARTNERSHIP FORM OF LABOUR & CAPITAL.

جہاں تک اسلامی بینک کے قیام اور دائرہ کار کا سوال ہے، یہ سرمایہ اور مزدور کے اشتراک پر قائم ہوگا، اسلامی بینک کے قیام کا مقصد مزدوروں سے تصادم کو ختم کرنا، اسٹرائک اور لاآوٹ کو دور کرنا، سرمایہ کے Collection کو روکنا اور اسلامی برابری Islami c-Socio-Economy کا نظام قائم کرنا ہے جو متوازن معاشی استحکام، سرمایہ اور مزدور کے درمیان باہمی تال میل سے ہی ممکن ہے، ساجھے داری کی تجارت اس سمت میں زیادہ نافع ہے، مزدور اور سرمایہ کے میل سے ایسا تجارتی فارمولا بنایا جائے جس سے کسی قوم یا ملک کی پیداواری صلاحیت بڑھے، اور معاشرے میں خوشحالی آئے۔

اس طرح بلاسودی اسلامی بینک شیرہولڈر، Investor Depositor کا ایک ساجھی داری نظام ہے جو نہ صرف مادی ضرورت کو پورا کرتا ہے بلکہ روحانی اور اخلاقی کردار کی طرف لے جانے میں معاون ہے، اس طرح مزدورکش پالیسی کو دور کیا جاسکتا ہے اور اچھا معاشرہ وجود میں لایا جاسکتا ہے۔

اسلامی بینک کا عالمی ڈیولپمنٹ بینک سے رشتہ:۔

اوپر کی باتوں پر غور کرنے سے سامنے یہ بات آتی ہے کہ دنیا کا کوئی بڑا بینکنگ ادارہ اسلامی اصول کو نظرانداز کرکے نہیں رہ سکتا، مزدوروں اور مالکوں کے درمیان ٹکراؤ، پیداواری راہ میں رکاوٹ، اخلاقی بدحالی دور، انسانیت کا اصول، معاشی خوشحالی کو بروئے کار لانے کے لیے بلاسودی اسلامی بینک کا قیام ضروری ہے، اس طرح اسلامی بینک کا خاص رشتہ International Development Bank. سے ہوتا ہے، کیونکہ I.D.B (انٹرنیشنل ڈیولپمنٹ بینک) بھی ایسے ممبرس ممالک کو معاشی استحکام کے لیے Zero سود

کی شرح پر رقم فراہم کرتا ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بلاسودی نظام کی بالادستی ہر جگہ قائم ہے، لہٰذا اسلامی بینک کا رشتہ I.D.B. سے الگ نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اس کے دائرہ کار کو اور وسیع بنانے کے لیے معاونت کرنی چاہیئے، لہٰذا اسلامی بینک ان ممالک میں جو غیر مسلم ہیں ان سے قطع تعلق رکھنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کو اپنے دائرہ کار کے اندر مقام دینا چاہیئے۔

عرب ممالک کے اسلامی بینک کا طریقہ کار:

جہاں تک عرب ممالک کے بینک کا سوال ہے ان پر ایک تفصیلی گفت گو کی ضرورت ہے جو ابھی ممکن نہیں، تاہم ان ممالک کے بینکنگ کا دائرہ نہ صرف اپنے ملک تک محدود ہے بلکہ عالمی سطح تک پھیلا ہوا ہے، ان کے سامنے نہ صرف ملکی تقاضا ہے، بلکہ اسلامی برادری کا مضبوط رشتہ ہے وہ اسلامی بینکنگ نظام میں مثبت رول ادا کر سکتے ہیں۔ تاہم ان کے سامنے چند دشواریاں پیش ہیں، جن کو خوش اسلوبی سے حل کیا جا سکتا ہے، مندرجہ ذیل چند نکات قابل غور ہیں۔

Strategical Activities (i)
Favourable Balance of Payment (ii)
Cut in Consumption Goods (iii)
Avoidation from Non-Islamic Countries Product (iv)
Search of Substitution (v)
Promotion of Business with Muslim Countries (vi)
Preference of Muslim Societies Product (vii)
To Keep Pace with Dollar & Pond (viii)
Elestic Tarrif Policy (ix)

سب سے پہلے تو ان کو چاہیئے کہ فائدہ مند بچت کے اصول کو اپنائیں، یعنی زر مبادلہ پر انکی گرفت مضبوط ہو، ایسا کرنے کے لئے ان کو ایسے ممالک کے Consumption Goods

پر روک لگانا پڑے گا، یہ ان کے لیے Stratety پیدا کرتا ہے، ساتھ ہی اسلامی برادری کے اشیاء کے مصارف کو فوقیت دینی ہوگی، یہاں پر پھر ہم ان کا دھیان پچھلی باتوں کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں کہ کنس کی تھیوری یعنی Consumption میں اضافہ اور اس میں کمی سپہ سالارانہ انداز میں کرنا ہوگا، ان کو چاہیئے کہ مسلم برادری کی پیداواری صلاحیت خواہ چھوٹے پیمانہ پر ہو یا بڑے پیمانہ پر CONSUMPTION کے ذریعہ فروغ دیں۔ Tarrif Policy سختی اور نرمی کریں۔ آسان طور سے اسلامی برادری کے سرمایہ کا دخول اور اخراج کریں، ساتھ ہی اسلامی برادری میں سرمایہ کاری کی عادت بالواسطہ یا بلاواسطہ ڈالیں، اس کام کے لیے ان کو ایک ایسا ادارہ قائم کرنا ہوگا جو اسلامی برادری کے معاشیات کا مطالعہ کرنے کے بعد فوراً عملی اقدام اٹھائیں، انگلینڈ کا پاؤنڈ اور امریکی ڈالر DOLLAR ان کو اثر انداز نہیں کر سکے، جاپان کا لیرا LIRA بھی ان کے بینکنگ نظام میں دشواری حائل نہ کر سکے۔

عالمی مسلم بینک کا قیام:

اخیر میں میں یہ کہوں گا کہ ایک عالمی مسلم بینک کا قیام عمل میں لایا جائے جو مسلم برادری کے لیے ایک چیلنج ہے، اس کا قیام جتنا جلد ممکن ہو سکے عمل میں لایا جائے، اور سارے مسلم ممالک اس کے ممبران ہوں، ماہرین کی ٹیم ہر ماہ رابطہ قائم کرے اور تجارتی وصنعتی شعبہ کے ماہرین کو اس میں شامل کر کے ایک ایسا عالمی بینکنگ نظام قائم کیا جائے جو حالات اور وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکے، اس کے لیے ٹریڈ اور کامرس کے ماہرین کی خدمت ضروری ہے ماہرین کامرس مل کر ایک مضبوط بینکنگ قلعہ بنائیں، ساتھ ہی موجودہ قدرتی وسائل کا استعمال اس طرح کریں کہ اسلامی برادری کے CONSUMPTION کو فروغ ملے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

اسلامی بینک - چند قابلِ غور پہلو

(از: مولانا جمیل احمد نذیری ناظم اعلیٰ جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور، اعظم گڈھ

ہندوستان کے مختلف علاقوں کے مسلمانوں نے اسلامی اصولوں کو سامنے رکھ کر بینکنگ کا جو نظام قائم کیا ہے۔ ان میں عام طور پر قرض حاصل کرنے کے لیے فارم خریدنا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل شرائط ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

(الف) فارم کی قیمت کے کم و بیش ہونے کے ساتھ ساتھ فارم کا کاغذ میں عمدہ اور معمولی ہونے کے اعتبار سے مختلف ہونا چاہیئے۔

(ب) فارم کی فروخت اور قرض دینے کا کاونٹر الگ الگ ہو۔

(ج) قرض خواہ پہلے فارم خرید لے، اس کے بعد قرض کا معاہدہ لکھ کر قرض دیا جائے۔

(د) فارم کی قیمت سے مقصود منافع کمانا نہ ہو بلکہ ادارہ کی ضروریات کی کفالت بقدر الحاجۃ مقصود ہو۔

(ہ) جوں جوں ادارہ کی آمدنی بڑھتی رہے۔ فارم کی قیمت میں کمی کر دی جائے۔ اور اگر کسی ایسی مستقل آمدنی کا بندوبست ہو جائے جس سے ادارہ کا خرچ بآسانی چل جائے تو قرض خواہ سے صرف وہی خرچ لینے پر اکتفا کیا جائے جو لاگت آئی ہو۔ قرض کی تجدید میں درج ذیل شرائط پر عمل کیا جائے۔

(الف) قرض کی مدت پوری ہوتے ہی پہلا معاہدہ بالکل ختم کر دیا جائے اور پھر سے نیا معاہدہ ہو اور اس کی صورت یہ ہو کہ مستقرض ہر مدتِ قرض کی ابتدا میں بذاتِ خود یا اپنے وکیل کے ذریعہ (کسی سے بھی وقتی ادھار لے کر) سابقہ قرض ادا کرے۔

تجدید کے لیے وقتی ادھار اسلامی بنک بھی دے سکتا ہے۔ پھر نئے فارم پر دوبارہ معاہدہ لکھا جائے۔ اسلامی بنک کے کسی کاؤنٹر سے وہی روپے اس کو دوبارہ دے دیئے جائیں اور دوسرے کاؤنٹر سے آج والا قرض وصول کر لیا جائے۔

اس صورت میں مستقرض کو مدت قرض ختم ہونے پر تجدید کے لیے خود آنا ضروری ہے۔ اور اگر تجدید کے لیے کسی کو اپنا وکیل بنا دے تو خود آنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ وکیل اسلامی بنک کے کسی کلرک وغیرہ کو بھی بنا سکتا ہے۔ قرض والے فارم پر ہی یہ عبارت درج کر دی جائے۔

تجدید قرض کے لیے میں نے - - - - - - - - صاحب کو اپنا وکیل مقرر کیا ہے،
وہ مدت قرض ختم ہونے پر کسی طور پر بھی روپے کا انتظام کر کے تجدید کرالیں۔ میں
اس رقم کا ذمہ دار رہوں گا۔

اس عبارت کے نیچے مستقرض کے دستخط و تاریخ ہو اور اس شخص کے بھی جس کو وکیل بنایا ہے۔

(ب) تجدید کے لیے نیا فارم ہونا ضروری ہے۔ اگر سابقہ فارم پر ہی مدت بڑھا دی گئی ہو اور فارم کی قیمت وصول کی گئی ہو تو سود ہو جائے گا۔

(ج) سابقہ معاہدہ بصورت مذکورہ ختم کیے بغیر محض توسیع مدت قرض کے لیے نئے فارم کی قیمت وصول کرنا سود ہے اور بلاشبہ اس پر کل قرض جر نفعاً فہو ربوا (شامی باب الربوا) صادق آئے گا۔

(د) ہر معاہدۂ قرض کے لیے، خواہ پہلے پہل کا معاملہ ہو یا تجدید کا، پہلے سے فارم خریدنا ضروری ہے یعنی فارم پہلے خرید لے، معاہدۂ قرض بعد میں لکھا جائے، اس کے بعد قرض دیا جائے۔

(ہ) یعنی اداروں میں مدت قرض تین ماہ ہے تین ماہ پورے ہو جانے پر تجدید کرائی ہوتی ہے، یا تو یہ مدت بڑھا دی جائے یا فارم کی قیمت بس واجبی سی انتظام ادارہ کی ضرورت کے حساب سے رکھی جائے، اور انتظام ادارہ کا جوں جوں بندوبست ہوتا جائے فارم کی قیمت کم کی جاتی رہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔

ایسا نہ ہو کہ لوگ حساب لگانے لگیں کہ سودی بینکوں میں سود کا جو سالانہ فیصد پڑتا ہے۔ ـــــــــــــ وہی یا اس کے قریب قریب یہاں بھی ہو گیا، فرق اتنا کہ اس رقم پر سود کا اطلاق نہیں ہو سکتا، اور بینک کو دی جانے والی رقم شرعاً سود ہوتی ہے۔ لیکن یہاں بھی بے چارے غریب مسلمان کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا کیونکہ زیر باری تقریباً وہی رہی۔

اسلامی مالیاتی اداروں میں عام طور پر زیورات رہن رکھ کر قرض دیا جاتا ہے۔ یہ ادارے بغرض حفاظت ان زیورات کو کسی سرکاری بنک کے لاکر میں رکھتے ہیں اور لاکر کا کرایہ ادا کرتے ہیں، اس سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہے کہ ہر حال میں یہ کرایہ اسلامی مالیاتی اداروں پر ہی

عائد ہوتا ہے۔ اگر کوئی ادارہ یہ خرچ مستقرضین سے حاصل کرنے لگے تو جائز نہ ہوگا۔

واعلم انہ لایلزم شئی منہ لواشترط علی الراھن قھستانی عن الذخیرۃ۔ درمختار۔ وفی الجوھرۃ لوشرط الراھن للمرتھن اجرۃ علی حفظ الرھن لایستحق شیاء لان الحفظ واجب علیہ۔ (الردالمحتار علی الدرالمختار: ج ۵، ص ۳۱۴۔)

ایک مسئلہ یہ بھی سامنے آتا ہے کہ مالیاتی ادارے، جمع شدہ رقم کہاں رکھیں، انکی حفاظت کیسے کریں؟ ہوتا یہ ہے کہ وہ ایسے سرکاری بنکوں میں جمع کر دیتے ہیں اور اس پر بنکوں کے ضابطہ کے تحت سود ملتا ہے، سوال یہ ہے کہ اس سودی رقم کو کہاں خرچ کریں؟ اور خرچ کرنے کا ذمہ دار کون ہے؟ وہ لوگ جن کی جمع شدہ رقم پر سود ملا ہے؟ یا وہ ادارہ جس نے یہ رقم بنک میں جمع کی ہے؟

اس کا آسان حل یہ ہے کہ پاس بک میں یہ عبارت چھپوالی جائے اور جمع کرنے والوں سے اس پر دستخط کرالئے جائیں۔

"میں (کھاتہ دار) مسلم بنک کو اجازت دیتا ہوں کہ اگر قانون یا حالات کی مجبوری کے پیش نظر میری رقم سرکاری بنک میں جمع کرنے کی ضرورت پڑجائے تو اس سے ملنے والا سود، اسلامی بنک، سود کے شرعی مصارف میں خرچ کردے۔

اس ضمن میں ایک سوال یہ ہے کہ جمع شدہ رقوم کی حیثیت امانت کی ہوتی ہے۔ پھر وہ دوسروں کو قرض کیسے دی جاسکتی ہے کیونکہ امانت میں اس قسم کا تصرف جائز نہیں۔

جواب یہ ہے کہ اسلامی بنکوں کا اہم مقصد یہی ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو معاشی اعتبار سے مستحکم اور مضبوط کرنے کے لیے غیر سودی قرض دیں، اور یہ بات عام طور پر ان کے اصول وضوابط اور اغراض ومقاصد میں لکھی ہوتی ہے اور سبھی کھاتہ دار بالعموم اسے جانتے بھی ہیں، اور یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری ہی جمع شدہ رقمیں مستقرضین کو قرض دی جاتی ہیں، ان سب باتوں کو جاننے کے بعد کھاتہ کھولنا اور رقم جمع کرنا گویا دلالۃ اس بات کی اجازت دینا ہے کہ اسلامی بنک اپنے اغراض ومقاصد کے تحت اس رقم میں تصرف کرے۔ البتہ ہماری رقم ڈوبنی نہیں چاہیئے، ہم جب طلب کریں، مل جائے۔ عام طور پر اسلامی بنک عند الطلب رقم ادا بھی کر دیتے ہیں۔ بعض جگہوں پر بڑی رقموں کی واپسی کے لیے ایک دو دن کی مہلت بھی لی جاتی ہے اور یہ بات بنک کے ضوابط میں پہلے سے طے شدہ ہوتی ہے کہ اتنی رقم نکالنے کے لیے ایک دن پہلے درخواست دینا ضروری ہے، اور اتنی رقم

نکالنے کے لیے دو دن یا تین دن پہلے،
مزید احتیاط کے طور پر پاس بک میں ہی یہ عبارت چھپوالی جائے اور کھاتہ دار سے دستخط کرا لئے جائیں۔
۔ میں (کھاتہ دار) مُسلم بنک کو اجازت دیتا ہوں کہ مُسلم بنک میری رقم ضرورت مندوں کو قرض دے۔ لیکن میری ضرورت پر مجھے مِل جائے۔
اس صُورت میں دینے کی صراحتہً اجازت مِل جائے گی۔
" بعض مالیاتی اداروں کے ضوابط میں یہ بات بھی نظر سے گزری کہ جو شخص ڈیلی رقم جمع کرنے والے فارم کو بھر کر وہ اگر برابر ایک ہفتہ تک ڈیلی اماؤنٹ نہ جمع کرے تو کھاتہ بند کر دیا جائے گا اور آئندہ کھاتہ جاری کرانے کے لیے یا جمع شدہ رقم واپس لینے کے لیے پنالٹی دینی پڑے گی جسے مینیجر یا آرگنائزنگ سکریٹری طے کرے گا"
اس پنالٹی کی بات غلط ہے، مالی جرمانہ جائز نہیں۔
والحاصل ان المذهب عدم التعزیر باخذ المال ——————— (ج ۳، ص ۱۷۹)
یہ بات اسلامی بنکوں کے مقاصد کے بھی خلاف ہے، ایک آدمی کس طرح روزانہ رقم جمع کرنے کا وعدہ کرے، پھر وہ پورا نہ کر سکے تو پنالٹی لگا دی جائے۔ یہ اس کے ساتھ تعاون نہیں ہوا۔ اگر کوئی شخص رقم جمع کرتے کرتے کسی وجہ سے یا یوں ہی جمع کرنے کا سلسلہ بند کرنا چاہتا ہے تو اسلامی بنکوں کی طرف سے جبر و اکراہ یا جُرمانہ میرے خیال میں شرعی اصُول سے میل نہیں کھاتا۔ ہاں! اس کا کھاتہ بند کر دیا جائے اور دوبارہ کھاتہ کھولنے کے لیے دوبارہ اسے پاس بک خریدنی پڑے اس کی گنجائش نظر آتی ہے۔
ماہانہ سیونگ اکاؤنٹ کے متعلق یہ اصُول نظر سے گزرا کہ " اس قسم کا اکاؤنٹ کھولنے کے لیے کم از کم ۱۰/- ، ۱۵/- ۲۰/- ۳۰/- ۴۰/- ۵۰/- ۷۵ یا ۱۰۰/- تک ہر ماہ جمع کرنا ہوگا۔ یہ اکاؤنٹ کم از کم چھ ماہ یا اس سے زائد کے لیے کھولا جا سکتا ہے۔ دو قسط جمع نہ کرنے کی صورت میں ۱/- روپئے وضع کر کے بقیہ رقم واپس کر دی جائے گی۔
یہاں بھی مالی جرمانہ والی بات پیدا ہوگئی اور جس قسم کے کمزور طبقہ کے لوگ بالعموم یہ قسطیں جمع کریں گے اگر وہ کسی وجہ سے دو قسطیں نہ جمع کر سکے تو ان پر جرمانہ لگا دیا جائے۔ یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے۔

ختم شد



غیر سودی بینک کاری مسائل اور ان کا حل

از: انیس الرحمٰن قاسمی
امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ
پھلواری شریف پٹنہ

غیر سودی بینکاری عصر حاضر کی ایسی ملی ضرورت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اس پر غور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ سود کی اصل حیثیت پر بھی نگاہ ڈال لی جائے۔ یہ طے ہے کہ سود کی حرمت فروعی و استنباطی نہیں ہے بلکہ منصوص وقطعی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واحل اللہ البیع وحرم الربا۔ اور حرمت ربا کی آیت کے نزول کے بعد سود کا بقایا وصول کرنے کی بھی ممانعت کی گئی ہے اور اسے ایمان کے لیے بمنزلہ شرط قرار دیا گیا۔ یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا مابقی من الربا ان کنتم مومنین، اور جو لوگ سود لینے سے باز نہ آئیں ان کے لیے خدا کی طرف سے اعلان جنگ ہے فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ وان تبتم فلکم رؤس اموالکم، لاتظلمون ولاتظلمون۔ (البقرہ ۲۷۹) تم تائب ہو جاؤ تو تمہارے لیے راس المال ہے۔ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) الذین یاکلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس (جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت میں اس شخص کی طرح اٹھیں گے جسے شیطان نے خبطی بنا دیا ہو)

اس سے بھی شدید وعید اور سود خوار کے لیے نار جہنم کی تیاری اس طرح بیان کی گئی ہے۔

یاایھا الذین آمنوا لاتاکلوا الربا اضعافاً مضاعفۃً واتقوا اللہ لعلکم تفلحون، واتقوا النار التی اعدت للکافرین۔ —————— (سورۂ آل عمران۔۱۳۰)

اے ایمان والوں سود بڑھا چڑھا کر مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہا کرو تاکہ تم فلاح پا سکو اور ڈرو اس آگ سے جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے)

اس آیت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں یہ سب سے زیادہ

خوفناک آیت ہے۔

كان ابو حنيفه يقول : هى اخوف آية فى القرآن حيث اوعد المومنين بالنار المعدة للكافرين ان لم يتقوه فى اجتناب محارمه [1]

حضرت امام ابوحنیفہ فرمایا کرتے تھے کہ یہ آیت قرآن میں سب سے زیادہ خوف میں ڈالنے والی ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کے لیے اس آگ کا وعدہ کیا ہے جو کافرں کے لیے تیار کی گئی ہے اگر وہ لوگ اللہ کے محارم سے نہ ڈریں)

سود کی حرمت جس طرح قطعی ہے۔ اسی طرح مطلق بھی ہے اور موبد بھی۔ حضرت عمر فاروقؓ سے آیت حرمت ربا۔ احل اللہ البیع وحرم الربا کے بارے میں روایت ہے۔

ان آخر ما نزلت آية الربا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا، فدعوا الربوا والريبة [2]

سب سے آخر میں آیت ربوا نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے مگر ربوا کی پوری وضاحت ہمارے لیے نہیں فرمائی پس ربوا اور شبہہ ربوا کو چھوڑ دو۔ (المراد آخر آیات الاحکام)

علامہ طیبی اس ذیل میں تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

يعنى ان هذه الآية ثابتة غير منسوخة غير مشتبهة فلذالك لم يفسرها النبى صلى الله عليه وسلم، فاجروها على ما هى عليه ولا تتربوا فيها واتركوا الحيلة فى حل الربوا [3]

(یعنی یہ آیت کریمہ ثابت ہے نہ منسوخ ہے اور نہ مشتبہ ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت نہیں کی۔ لہٰذا اسے اپنی حالت پر باقی رکھو اور اس میں شک نہ کرو۔ اور ربوا کو حلال قرار دینے والا حیلہ چھوڑ دو)

یہ آیات اور اس ذیل کے آثار صراحتاً دلالت کر رہے ہیں کہ سود حرام ہے۔ اس لیے ہر حال میں اس سے بچنا لازم ہے۔ اور جہاں سود کے بارے میں اشتباہ پیدا ہوا سے بھی سود کے حکم میں داخل کرکے اس سے احتیاط ضروری ہے اور یہ کہ اس بارے میں حیلہ تلاش کرنا تقاضۂ ایمان کے منافی ہے۔

علامہ ابن رشد نے "ربا" کی دو قسم کی ہے: "ربا الدیون" اور "ربا البیوع" اور لکھا ہے کہ "ربا الدیون" "ربا الجاہلیۃ" ہے [4] اس وقت یہی "ربا" عام طور پر رائج تھا۔ امام ابوبکر جصاص

---

[1] تفسیر مدارک التنزیل ج ۱ص ۱۴۱۔ [2] رواہ ابن ماجہ والدارمی، مشکوۃ المصابیح ص ۲۴۶۔

[3] ہامش مشکوۃ المصابیح نقلاً عن اللمعات والمرقات۔ ص ۲۴۶۔ [4] بدایۃ المجتہد، ج ۲، ص ۱۲۸۔

نے احکام القرآن میں آیت ربا کے ذیل میں لکھا ہے۔

والربا الذی کانت العرب تعرفه وتفعله انما کان قرض الدراهم والدنانیر الی اجل بزیادة علی مقدار ما استقرض علی ما یتراضون به هذا کان المتعارف المشهور بینهم، ولذالک قال الله تعالیٰ، وما اٰتیتم من ربًا لیربو فی اموال الناس فلا یربو عند الله فاخبر ان تلک الزیادة انما کانت ربا فی المال العین لانه لاعوض لها من جهة القرض۔[1]

اور ربوا جو اہل عرب کے نزدیک معروف و مروج تھا اس کی صورت یہ تھی کہ دراہم و دنانیر ایک مدت کے لیے قرض پر لیے جاتے پھر اصل رقم کے ساتھ کچھ اضافہ کردیا جاتا جس پر فریقین رضامند ہوتے یہی طریقہ ان کے نزدیک متعارف و مشہور تھا۔ اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا! اور جو تم سود دیتے ہو کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے اموال میں زیادتی ہوگی لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں بڑھوتری نہیں ہوئی۔ اس آیت میں بتایا گیا کہ ربوا عین مال میں ہوتا تھا۔ اس لیے کہ قرض کی جہت سے اس کا عوض نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایام جاہلیت میں قرض بشرط الزیادہ رائج تھا اور یہی وہ ربا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ختم کرنے کا اعلان ان الفاظ میں کیا تھا الا ان ربا الجاهلیة موضوع واول ربًا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب۔[2] اس لیے آثار میں قرض دینے والے کو کہا گیا ہے کہ وہ قرض لینے والے سے نہ تو ہدیہ لے۔ نہ اس کی سواری پر چڑھے۔ الّا یہ کہ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت ہو۔ (قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا اقرض احدکم قرضا فاهدیٰ له، او حمله علی الدابة فلا یرکبها ولا یقبله الا ان یکون جری بینه وبینه قبل ذالک[3]

بلکہ جس جگہ سود کا شیوع عام ہو جیسے کہ اس زمانہ میں بالخصوص ہندوستان جہاں ہر چیز میں سود ہے۔ ایسی جگہ تو قرض دینے پر کسی قسم کا فائدہ ربا میں داخل ہوگا۔ امام بخاری نے ابو بردہ سے روایت کیا ہے۔

قال اتیت المدینة، فلقیت عبد الله بن سلام رضی الله عنه، فقال: الا تجی فاطعمک سویقا وتمرا وتدخل فی بیت ثم قال: انک فی ارض (یقصد العراق) الربا بها فاش، اذا کان لک علی رجل حق فاهدیٰ الیک حمل تبن او حمل شعیر او حمل قت فانه ربا۔[4]

انہوں نے کہا کہ میں مدینہ آیا تو عبد اللہ بن سلام سے میری ملاقات ہوئی۔ انہوں نے مجھے ستو اور کھجور پر اپنے گھر مدعو کیا۔ پھر فرمایا کہ آپ ایسے ملک میں (عراق) رہتے ہیں جہاں ربا عام ہے۔

---

[1] احکام القرآن۔ جصاص ج ۱ ص ۴۶۵ [2] بدایة المجتهد ج ۲، ص ۱۲۸۔ [3] رواه ابن ماجه فی السنن۔ [4] رواه البخاری فی الصحیح۔

اسی لیے فقہاء نے یہ اصول تحریر کیا ہے کہ کل قرض جر منفعة فهو ربا، اور اس بارے میں حضرت علی، ابی بن کعب، ابن عباس اور ابن مسعود سے آثار بھی منقول ہیں۔ بلکہ حضرت علی سے مرفوعاً مذکورہ الفاظ میں منقول ہے۔ [1] علامہ ابن قدامہ "المغنی" میں لکھتے ہیں:

کل قرض شرط فيه ان يزيده فهو حرام بغير خلاف، قال ابن المنذر: اجمعوا على ان المسلف اذا شرط على المستسلف زيادة او هدية فاسلف على ذالك ان اخذ الزيادة على ذالك ربا، وقد روى عن ابى بن كعب وابن عباس وابن مسعود انهم نهوا عن قرض جر منفعة۔ [2]	ہر وہ قرض جس میں زیادتی مشروط ہو حرام ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ابن منذر نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مسلف (قرض دینے والا) نے مستسلف پر زیادتی یا ہدیہ کی شرط لگائی پھر اس کے ساتھ قرض کا معاملہ کیا تو اس پر زیادتی کا لینا ربوا قرار پائے گا۔

ابی بن کعب، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ان حضرات نے ہر اس قرض سے منع فرمایا ہے جو منفعت کا سبب بنے۔

امداد باہمی سوسائٹیاں

ہندوستان میں "ربا" کے عموم کو دیکھتے ہوئے ماضی میں علماء ہند نے چھوٹے پیمانے پر امداد باہمی سوسائیٹوں کے قیام کے ذریعہ کوشش کی تھی کہ مسلمانوں کو سودی لعنت سے نجات دلائی جائے وہ اس طرح کہ اس میں لوگوں کی امانتیں جمع کی جائیں اور ضرورت مندوں کو غیر سودی قرضے دیئے جائیں اور اس قسم کے ادارہ چلانے پر جو اخراجات آئیں وہ ان کو قرض خواہوں سے فارم برائے قرض کی فروختگی سے حاصل شدہ آمدنی سے پورا کیا جائے اس سلسلہ میں اس استفتا اور جواب کو یہاں نقل کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ جسے ۱۹۲۵ء میں حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی مونگیری رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر کیا تھا اور علماء عصر نے اسکے جوابات دیئے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

سوال: اگر ایسی کمیٹی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو درست رکھے اور مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے۔ اور اس مقصد سے مسلمانوں کو بلا سودی قرض دے اور اسکے حسب ذیل اصول مقرر کرے۔ (۱)

---

[1] کنز العمال: ج ۶، ص ۱۲۳ - [2] المغنی لابن قدامہ، ج ۴، ص ۳۶۰

۱۔۔۔ یہ کمیٹی اپنا کاغذ تیار کرتی ہے جس کی قیمت مقدار قرض کے اعتبار سے مختلف ہوگی مثلاً دس روپے کے لیے چار آنے۔ ۲۵ روپے کے لیے آٹھ آنے، پچاس روپے کے لیے ایک روپیہ، علیٰ ہذا القیاس، جس طرح سرکاری اسٹامپ کاغذ پر وثیقہ لکھا جاتا ہے۔ اگرچہ بلاسود ہی کیوں نہ ہو۔
۲۔۔۔ جو شخص اس کمیٹی سے یہ کاغذ خریدے گا، اس کو کمیٹی اس کی طلب پر قرض دے گی۔
۳۔۔۔ یہ کمیٹی اپنا ایک (مسجل) رجسٹرار مقرر کرتی ہے جس کے یہاں اس وثیقہ کی رجسٹری ہوگی اور رجسٹری کرانے کی ایک قلیل رقم مقروض کو رجسٹرار کے یہاں داخل کرنی ہوگی تاکہ رجسٹرار کے دفتر کا خرچ اس سے چل سکے۔
۴۔۔۔ یہ کمیٹی اپنا ضابطہ یہ بھی مقرر کرتی ہے کہ سال بھر سے زیادہ مدت قرض نہیں ہے۔ اسکے بعد اگر کوئی مدیون قرض کو اپنے ذمہ رکھتا ہو تو یہ جدید قرض سمجھا جائے گا اور اس کو ملہ و ۲ کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

تو اب سوال یہ ہے کہ اس کمیٹی کا ان ضوابط کے ساتھ قائم کرنا شرعاً جائز ہے اور یہ معاملہ درست ہے یا نہیں۔ اس استفتاء کا جواب مولانا محمد سہول عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا کہ:

کمیٹی مذکورہ بالا مسلمانوں کے لیے بہت مفید ہے اور اس میں شرعاً کوئی خرابی نہیں ہے اور یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اور کمیٹی کا کاغذ مذکورہ بالا کو بیع کرکے قرضہ دینا بیع جر منفعۃ ہے قرض جر منفعۃ نہیں ہے۔ جیسا کہ شامی جلد ۴، صفحہ ۱۹۴ میں ہے۔

فان تقدم البیع بان باع المطلوب منہ المعاملۃ من المطالب ثوبا قیمتہ عشرون دینارا باربعین دینارا ثم اقرضہ ستین دینارا اخری حتی صار لہ علی المستقرض مائۃ دینار وحصل للمستقرض ثمانون دینارا ذکر الخصاف انہ جائز، وھذا مذھب محمد بن سلمۃ امام بلخ (الی ان قال) وکان شمس الائمۃ الحلوانی یفتی بقول الخصاف وابن سلمۃ ویقول ھذا لیس بقرض جر منفعۃ بل ھذا بیع جر منفعۃ وھی القرض انتھی

اسی استفتاء پر حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب تحریر کیا ہے۔

اس کمیٹی کا سرمایہ غالباً چندہ سے حاصل کیا جائے گا پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافع اور رجسٹرار کی فیس کا بچایا ہوا روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لیے رکھا جائے

اور مالکان سرمایہ کو حصہ رسدی تقسیم نہ کیا جائے، نہ از روئے قواعد ان کو طلب کرنے کا حق دیا جائے اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکان سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے بلکہ کمیٹی کا کاروبار ختم کرنے کے بقیہ منافع کو غرباء پر تقسیم کرنے کا قاعدہ مقرر کر دیا جائے۔ اور کوئی صورت اس میں شخصی انتفاع بالقرض کی نہ ہو تو اس میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ [1]

اس فتوی پر مختصر تائیدی کلمات کے ساتھ حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی، حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری، حضرت مولانا نثار احمد صاحب مفتی آگرہ، حضرت مولانا محمد عثمان غنی صاحب۔ ناظم امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ کے تصدیقی دستخط بھی ہیں۔ لیکن اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فتوی استفتا کی تمام صورتوں پر حاوی نہیں ہے۔ البتہ مفتی محمد سہول عثمانی صاحب کے جواب کے مقابلہ میں مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب زیادہ قیود و شرائط کیساتھ ہے اور محتاط طریقہ پر لکھا گیا ہے۔ لیکن یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ ایک کمیٹی جو غیر سودی قرضے دیتی ہے۔ وہ اس طرح ایک مستقل کاروبار کرتی ہے۔ اور پھر دین و قرض کے تناسب سے قرض خواہوں کے لیے فارم گراں قیمت میں خریدنا لازم قرار دیتی ہے۔ اور ایسا اس کے منشور میں شرط کے درج میں داخل ہے، پھر مدت قرض کے گزرنے پر اگر قرض لینے والے نے رقم واپس نہ کی تو اسکی طرف سے تاجیل کے بدلے نیا قرض قرار دے کر یا تو فارم خریدنے کے لیے کمیٹی کہے گی یا فارم فروخت کیے بغیر نئی رقم اس کے نام پر چڑھا دے گی۔ جواب میں اس شق کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔

اس طرح کے ایک سوال کا مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ نے کچھ زیادہ قیود و شرائط کے ساتھ جواب دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر فارم ایک ہی نوعیت و کاغذ کا ہے تو پھر قرض کے تناسب سے اس کی رقم مقرر کرنا کل قرض جر نفعا فھو ربوا" میں داخل ہے۔ البتہ اگر جداگانہ نوعیت کا فارم ہو اور اسے قرض کے لیے فروخت کیا جائے تو یہ جائز ہوگا۔ [2] پھر اسی سوال کے دوسرے شق کے بارے میں مفتیان دارالعلوم دیوبند حضرت مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی و مفتی حبیب الرحمن خیرآبادی نے یہ کہا ہے کہ مدت گذرنے پر اگر مستقرض قرض ادا نہ

---

[1] کفایت المفتی، ج ۸، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳۔ [2] ماہنامہ دارالعلوم مارچ ۱۹۹۰ء، ص ۱۷۔

کرے تو جدید قرضے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ قرض ادا کرکے پھر فارم خرید کر از سر نو معاملہ کرے تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ [۱]

حیلہ قابل غور ہے

لیکن یہ تمام حیلے سٹرعاً ربوا کے لیے ازدیاد کا موجب ہیں۔ سود کے دروازہ کا انسداد کرنے والے نہیں ہیں۔ اس لیے کہ بنیادی طور پر قرض پر ہر وہ زیادتی جو قولاً مشروط ہو یا عملاً متعارف ہو ناجائز ہے۔ حضرت مولانا محمد سہول صاحب عثمانی ؒ نے ردالمحتار کا جو جزیہ پیش کیا ہے وہ اصلا امام بلخ شیخ محمد بن سلمہ کا عمل ہے۔ اس طرح حیلہ کے ذریعہ قرض دینے کو وہ جائز کہتے تھے جبکہ دیگر مشائخ بلخ ان کے اس عمل و قول کو صحیح خیال نہیں کرتے تھے۔ فتویٰ ہندیہ میں محیط کے حوالے سے منقول ہے۔

رجل طلب من رجل ان یعامله بمائة دینار فباع المطلوب منه المعاملة من الطالب ثوباً قیمته عشرون دیناراً باربعین دیناراً، ثم اقرض ستین دیناراً حتی صار للمقرض علی المستقرض مائة دینار وحصل للمستقرض ثمانون دیناراً فذکر الخصاف ان هذا جائز، وهذا مذهب محمد بن سلمة امام بلخ، فانه روی انه کان له سلع وکان اذا استقرض انسان منه شیئاً کان یبیعه اوّلاً سلعة بثمن غال ثم یقرضه بعض الدنانیر الی تمام حاجته، وکثیر من المشائخ کانوا ینکرون ذالک، وکانوا یقولون، هذا قرض جرّ نفعاً، ومن المشائخ من قال: ان کانا فی مجلس واحد یکره وان کانا فی مجلسین مختلفین لاباس به، وکان

ایک شخص نے دوسرے سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کے ساتھ سو دینار کا معاملہ کرے، چنانچہ مطلوب نے طالب کے ساتھ ایک کپڑا فروخت کیا۔ چالیس دینار میں جس کی قیمت بیس دینار تھی۔ پھر اس نے ساٹھ دینار قرض لیا اس طرح مقترض کا مستقرض کے ذمہ سو دینار ہوگئے اور مستقرض کو تو میں سے صرف اسّی دینار حاصل ہوئے، خصاف نے ذکر کیا ہے کہ اس طرح کا معاملہ جائز ہے اور یہ بلخ کے امام محمد بن سلمہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ ان سے مروی ہے کہ ان کے پاس ایک سامان تھا۔ جب ان سے کوئی قرض کا مطالبہ کرتا تو پہلے اس کے ہاتھ زیادہ قیمت کے ساتھ سامان فروخت کرتے پھر ضرورت کے مطابق اسے دنانیر دیتے اور اکثر مشائخ اس طرح کے عمل کو مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ قرض نفع کا سبب بنا ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایک مجلس میں

---

[۱] ماهنامه دارالعلوم، مارچ ۱۹۹۰ء ص ۱۹، [۲] الفتاوی الهندیه، طبع بیروت ج ۳، ص ۱۰۳

الشیخ شمس الائمة الحلوانی یفتی بقول الخصاف	مکروہ ہے اور دو مختلف مجلسوں میں کوئی حرج نہیں ہے
وبقول محمد بن سلمة، کذا فی المحیط۔ [1]	شمس الائمہ حلوانی خصاف اور محمد بن سلمہ کے قول کیمطابق فتوی دیتے تھے۔

شیخ محمد بن سلمہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینے سے پہلے اس طرح خرید و فروخت پر مترتب ہونے والا قرض بیع جرّ نفعًا ہے۔ قرض جرّ نفعاً نہیں ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب نے مسلم فنڈ کے بارے میں ایک سوال کے جواب میں یہی دلیل دی ہے۔ [1] لیکن جن مشائخ نے اس حیلہ کو صحیح نہیں قرار دیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ بیع قرض سے پہلے ہے مگر قرض کے لیے شرط ہے۔ اس لیے کل قرض جر نفعاً فھو ربوا میں داخل ہے۔

ہندوستان میں رائج اس طرح کی امداد باہمی کی سوسائٹیاں محدود پیمانے پر یہ کاروبار کرتی ہیں اور قرض خواہوں سے وہ مقدار قرض کے تناسب سے رقم لیتی ہیں مقروض افراد کی تعداد کے اعتبار سے نہیں۔ اور اس شکل میں شبہ ربا دوسری صورت کے مقابلہ میں زیادہ ہے اور بعینہ یہی صورت حال بڑے پیمانے پر" اسلامی ترقیاتی بینک جدّہ" کو درپیش ہے جو غیر ممالک کو ۱۵ سے ۳۰ برس کی مدّت کا بڑا قرضہ دیتا ہے اور اگرچہ اس رقم پر سود کے نام سے وہ کچھ نہیں لیتا ہے لیکن اداراتی خدمات کے عوض و خرچ کے طور پر ایک تقریبی رقم دو یا تین فیصد حالات و ظروف کے اعتبار سے لیتا ہے اور مدّت کی کمی بیشی کی بنا پر فیصد رقم میں کمی بیشی بھی ہوتی رہتی ہے۔

اسلامی ترقیاتی بینک جدّہ کے ایک سوال کے جواب میں مجمع الفقہ الاسلامی جدّہ نے ۱۹۸۵ء میں یہ تحریر کیا تھا۔

وجوابا علی ذالک فان الایة القرانیه الواردة فی	اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ جو سورہ بقرہ میں
سورة البقرة "وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم	وارد ہے " کہ اگر تم تائب ہو جاؤ تو تمہارے لیے اصل مال
لاتظلمون ولاتظلمون" صرحت بان کل زیادة	ہے نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت میں
طفیفة کانت اوکثیرة هی ربا محرمة، کما ان تمایل	صراحت کر دی گئی کہ زیادتی چاہے کم ہو یا زیادہ حرام

---

[1] فتاوی محمودیہ، ج ۴، ص ۲۳۳

المدين على رب الدين لينقص من راس مال السلف هو حرام ايضًا، روى ابوداؤد عن سليمان بن عمرو عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في حجة الوداع، الا ان كل ربا من ربا الجاهلية موضوع، لكم رؤوس اموالكم لاتظلمون ولاتظلمون يقول القرطبي: فردهم تعالى مع التوبة الى رؤوس اموالهم وقال لهم لاتظلمون ولاتظلمون،

ومعنى هذا ان كل زيادة هي محرمة وهي في تقدير الاسلام بمقاييسه الحق ظلم،

ومن قواعد الشريعة ان الشك في المماثلة هو كتحقق التفاضل وفي تقدير المخارجات كما اسلفنا بنسبة معينة كل سنة من راس المال زيادة محققة يتقاضاها البنك وان سماها اجراً وذالك ؛

١ــ ان ربطها بنسبة راس المال لايبرر لان مايتطلبه الدين من حيث الوثائق والقيام الاستخلاص ــ وتقديم وصولات به لاتختلف بمستوى النسبة بين دين ودين فجعله واحدًا امارة على ان العملية غير قائمة على العدل ۔

٢ــ ان جعل النسبة واحدة بين السنة الاولى ومالحقها من السنوات، هو امر اخر لانرى له وجها، ان السنة الاولى كما جاء في نص السوال تشمل الدراسة اوالمراقبة

ہے جیسا کہ اگر قرض خواہ رب الدین کے ساتھ ٹال مٹول کا معاملہ کرے تاکہ اصل قرض میں سے کچھ کم کر دیا جائے تو یہ بھی حرام ہے۔ ابوداؤد نے سلیمان بن عمرو عن ابیہ کے واسطے سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے تمام سودی کاروبار منسوخ کر دیئے گئے۔ اب تمہارے لیے صرف راس المال ہے نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے توبہ کی شرط کے ساتھ اصل اموال ان تک واپس کئے جانے کا حکم فرمایا۔ اور ان سے کہا گیا: کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے اور اس کے معنی یہ ہے کہ ہر زیادتی حرام ہے۔

اور قواعد شرعیہ میں ہے کہ مماثلت میں شک بھی کمی زیادتی کے تحقق کے برابر ہے اور اخراجات کے تخمینہ کو سالانہ متعین مقدار کے ساتھ جوڑنا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ایک ایسا اضافہ ہے جس کا بینک تقاضہ کرتا ہے اگرچہ اس کا نام اجرت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس اضافہ کو قرضہ کی رقم کی مقدار کے ساتھ متعین کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے اس لیے کہ بینک دستاویزات اور بینک کے اخراجات کے نام پر نیز رقم کی وصولی کے سلسلہ میں آنے والے اخراجات کا تخمینہ ایک قرض دوسرے قرض کے درمیان مختلف نہیں ہوتا ہے اس لیے اس بارے میں کوئی بھی تفریق غیر عادلانہ ہوگی۔

علاوہ ازیں پہلے اور دوسرے سال میں بعد کے

فاجراءها على قياس واحد هو امر غير مقبول ولذا فان على البنك ان يعمل على ضبط نسبة اكثر دقة وتعبيرا على تحديد النفقات موزعة انواع الخدمات التي يقوم بها۔ ؎

سالوں کے مقدار میں فرق کی بھی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اس لیے کہ پہلا سوال جیسا کہ سوال میں درج ہے دیکھ دیکھ پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس لیے اسی ایک قیاس پر لانا بھی درست نہیں ہے۔ لہٰذا بینک کو چاہئے کہ وہ اخراجات کے بارے میں صحیح اور دقیق تر طریقہ اختیار کرے جو تمام نوع کے خدمات پر تقسیم ہو۔

بہر حال اس طرح کے امدادی اداروں کا ادارتی اخراجات کے نام پر فیصد تناسب کے اعتبار سے قرض خواہوں سے رقم لینا۔ چاہے وہ فارم فروختگی کے حیلہ سے ہو مکروہ تحریمی ہے۔ اور "کل قرض جرّ نفعاً فهو ربا" میں داخل ہے اس لیے کہ فارم کی خریداری حصول قرض کے لیے شرط کے درجہ میں ہے۔ نیز اس طرح کے کاروبار سے ربوا کا دروازہ بند ہونے کے بجائے کھلتا ہے۔ اور جہاں سود کا عموم ہو اور ایسے باضابطہ اخراجات کے نام پر فیصد تناسب سے رقم لیتے ہوں۔ اس جگہ اس بارے میں کسی طرح کی چھوٹ مفاسد کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوگی۔ قرض کے بارے میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ضرورت مندوں کو قرض دینا تبرع ہے اور کسی عمل تبرع کے لیے ربوا یا شبہ ربوا کے عمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

رہ گیا یہ سوال کہ پھر ایسی غیر سودی امدادی سوسائٹیاں اپنے انتظامی اخراجات کس طرح پوری کریں؟ اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ موجودہ معاشی نظام سود سے وابستہ ہے اور بینک جو اس نظام کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس کا سارا کاروبار بھی سود ہی سے وابستہ ہے، وہ روپیہ سے روپیہ بڑھانے کے طریقہ پر قائم ہے۔ جبکہ دوسری طرف اس کے یہاں تجارت ممنوع ہے۔ اس کے بالمقابل اللہ تعالیٰ نے زر میں اضافہ کے لیے تجارت کو حلال قرار دیا ہے، اور سود کو حرام۔ اس لیے جب تک امدادی سوسائٹیاں رائج بینکنگ کے بنیادی نظام کو نہ چھوڑیں گی اور تجارت کے طریقہ کو نہ اختیار کریں گی ان کا نظام صحیح بنیادوں پر استوار نہیں ہوسکتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کرسکتی ہیں، یا وہ جہاں قائم ہیں وہاں مضاربت وشرکت کے طریقہ پر کاروبار کے مواقع نہیں ہیں تو پھر وہ حاجت مندوں کو جس طرح قرضے دیکر کار ثواب کرتی ہیں۔ اسی طرح اصحاب خیر سے عطیات وصول کرکے اپنے انتظامی اخراجات پوری کریں۔ اور ایسا کرنا مستبعد نہیں ہے۔

؎ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی۔ العدد الثانی۔ الجزء الثانی ۱۴۰۷ھ ۱۹۸۶ء ص ۵۳۹ و ۵۴۰

غیر سودی بینک کا طریقۂ کار

رہ گیا یہ سوال کہ غیر سودی بینک کاری کا طریقۂ کار کیا ہوگا؟ اور کس طرح کے کام غیر سودی بینک انجام دے سکتے ہیں؟ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ غیر سودی بینک بھی وہ تمام کاروبار بحسن خوبی انجام دے سکتے ہیں جو سودی بینک کرتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ بینک ایسے ممالک میں قائم ہوں جہاں سود کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہو۔ اور ایسے ممالک جہاں سود کی نہ صرف اجازت ہو بلکہ پورا معاشی نظام سود ہی پر قائم ہو، وہاں دشواریوں کا آنا ناگزیر ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سودی بینک کاری ناممکن ہے بلکہ یہ ممکن الوقوع ہے، سودی بینک مندرجہ ذیل کاروبار کرتے ہیں۔

۱۔۔۔ امانتی رقوم حاصل کرنا اور سود دینا۔

۲۔۔۔ حاجت مندوں کو مقررہ سود پر قرضہ دینا۔

۳۔۔۔ معاوضہ لے کر گاہکوں کے لیے مندرجہ ذیل خدمات انجام دینا۔

(ا)۔۔۔ زیورات، قیمتی اشیاء و دستاویزات مقفل بکس میں بطور امانت رکھنا اور انکی حفاظت کے صلہ میں اجرت لینا۔ (ب) درآمدی اموال کی قیمت دیگر تاجروں کے نمائندوں کی حیثیت سے حاصل کرنا اور اس پر اجرت وصول کرنا۔ (ج) تاجروں وصنعت کاروں کو صنعتی مشورے دینا اور ان پر اُجرت وصول کرنا، اور ان جیسے دیگر امور۔

یہ تمام امور غیر سودی بینک بھی انجام دے سکتے ہیں۔ اسی طرح سودی بینک میں جس طرح کھاتہ جاریہ (کرنٹ اکاونٹ) اور بچت کھاتہ (سیونگ ڈیپوزٹ) کھولے جاتے ہیں غیر سودی بینک میں بھی کھولے جائیں گے۔

امانتی رقم کا حکم

غیر سودی بینک کا مقصد جدید سودی نظام سے نجات دلانا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ غیر سودی بینک زیادہ سے زیادہ امانتی رقوم جمع کر کے ایسے منافع بخش کاروبار میں اسے لگائے جس سے نہ صرف غیر سودی بینک کاری کو فروغ حاصل ہو بلکہ رب المال (سرمایہ دار) کو منافع کا

اتنا حصہ بھی ملے جو موجودہ شرح سُود کے مقابلہ میں زیادہ ہو تاکہ اس طرح اس طریقۂ کار کو بیش از بیش استحکام ملے۔

بینک میں کھاتہ داروں کی طرف سے جو امانتی رقوم جمع ہوتی ہیں وہ حکماً قرض ہوتی ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر ان رقوم میں کسی طرح کا تصرف بینک کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ امانت کا حکم یہ ہے کہ اسے بعینہٖ باقی رکھا جائے اور اس کی حفاظت کی جائے۔ اور جب امانت رکھنے والا مطالبہ کرے تو اسے واپس کیا جائے۔ [۱]

اور اگر امانت کو بعینہٖ باقی نہ رکھا جائے، خرچ کر دیا جائے یا دیگر رقوم کے ساتھ ملا دیا جائے تو پھر وہ قرض کے حکم میں ہوگا۔ [۲]

امانت اور قرض کے حکم میں فرق یہ ہوتا ہے کہ امانت کی اگر موتمن (امانت رکھنے والا) نے حفاظت کی اور وہ پھر بھی ضائع ہو گئی، یا چوری ہو گئی تو اس کا تاوان نہیں دینا پڑے گا۔ اسے صاحب امانت کا نقصان قرار دیا جائے گا۔ جبکہ قرض کی صورت میں مقروض ہر حال میں دین ادا کرنے پابند ہوتا ہے۔ [۳]

بینک میں جمع شدہ کو قرض قرار دینے میں رقم جمع کرنے والے کی رقم بھی محفوظ رہتی ہے اور بینک کو بھی اعتبار و استحکام ملتا ہے۔ اور چونکہ رقم جمع کرنے والا اگرچہ رقم امانت کے طور پر جمع کرتا ہے۔ مگر وہ بینک کے قاعدہ وتعامل کی بنا پر یہ سمجھتا ہے کہ بینک اسے استعمال کریگا۔ اور پھر جب یہ بینک سے طلب کرے گا اسے مل جائے گا۔ لہذا یہ اسکی طرف سے قرض ہی سمجھا جائے گا۔ ـــــــــــــــ (لان العبرۃ فی العقود للمعانی)

---

[۱] قال ملک العلماء العلامۃ الکاسانی: واما حکم عقد الودیعۃ فلزوم الحفظ للمالک مطلقا ربدائع ۸/۳۸۹۳ واما بیان حال الودیعۃ فحالہا انہا فی ید المودع امانۃ لان المودع مؤتمن، فکانت الودیعۃ امانۃ فی یدہ، ویتعلق بکونہا امانۃ احکام، منہا وجوب الرد عند طلب المالک لقولہ تعالی: ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اہلہا. (بدائع ۸/۳۸۸۸)، [۲] قال، ولو اودعہ الرجلان کل واحد منہا الف درہم فخلط المودع المالین خلطاً لا یتمیز فلا سبیل لہا علی اخذ الدراہم ویضمن المودع لکل واحد منہما الفا ویکون المخلوط لہ (بدائع ۸/ ۳۸۹۵۔ [۳] والقرض یجب ان یرد کمثلہ دون زیادۃ مہما کان نوعہ من الاموال باتفاق العلماء (مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ، جلد۳، ص ۸۰۷۔

مضاربت کا طریقہ

بہر حال غیر سودی بینک میں جو لوگ کرنٹ اکاؤنٹ میں اپنی رقوم امانتاً جمع کرائیں گے۔ وہ قرض کے حکم میں داخل ہوں گی اور جمع رقم کرانے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے رقم واپس لے سکتا ہے۔ لیکن اس رقم کی حفاظت پر بینک کسی طرح کا معاوضہ نہیں لے گا۔ اس لیے کہ یہ قرض ہے۔ اور قرض خواہ مقرض کی رقم میں کمی یا زیادتی نہیں کر سکتا ہے۔ ایسا کسی حال میں جائز نہ ہوگا۔ کرنٹ اکاؤنٹ والوں کے علاوہ جو لوگ بینک کی شرائط پر (یعنی مقدار رقم کے معاملہ میں) بڑی رقم جمع کرانا چاہیں گے بینک ان سے مضاربت پر رقم لے گا اور پھر بینک یا تو براہ راست مختلف صنعتی و پیداواری امور میں سرمایہ لگائے گا یا دیگر صنعتی اداروں و تجارتی کمپنیوں کو مضاربت پر سرمایہ دے گا اور نفع میں بینک، رب المال اور عامل طے شدہ شرائط پر حصہ پائیں گے۔ لیکن اس سلسلہ میں ضروری ہوگا کہ مضاربت کے شرعی احکام کی پوری رعایت کی جائے۔ مالک سرمایہ سے مضاربت کی صراحت کے ساتھ رقم لی جائے اور اگر بینک کسی دوسرے کو مضاربت پر سرمایہ دینا چاہے تو اس کی بھی صراحت رقم لیتے وقت کرا دینی ہوگی[1] اسی طرح بینک ایسے پیداواری امور میں رقم لگائے گا جس میں رقم ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو تاکہ مالک کا سرمایہ ختم نہ ہونے پائے۔

مرابحہ کے مسائل

مضاربت کے علاوہ شرکت اور مرابحہ کے طریقہ پر غیر سودی بینک کاری ہو سکتی ہے۔ مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے جس کی سادہ شکل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید یا لاگت بتا کر یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسے اس لاگت پر متعین فیصد منافع مطلوب ہے۔ اور خریدار اسے منظور کرتا ہے۔ عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے اس لیے گاہک غیر سودی بینک سے کسی سامان کی خریداری کی بات طے کرتا ہے اور بینک اسے

---

[1] البدائع الصنائع، ج ۶، ص ۹۹۔ الدر المختار: جلد ۴، ص ۵۰۹۔

مطلوبہ سامان خرید کر لاگت پر نفع لے کر اسے ادھار دیتا ہے۔ اور چونکہ بیع مرابحہ میں اصل قیمت یا لاگت بتا کر نفع لینا جائز ہے اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بینک کا اس طرح کاروبار کرنا درست ہے رہ گئی یہ بات کہ ادھار کی صورت میں نفع کچھ زیادہ لیا جاتا ہے تو کیا اسے بینک یا بائع کی طرف سے گاہک کا استحصال کرنا کہا جائے گا۔ میرے خیال میں جبکہ بیع موجل میں اجل معلوم ہو اور قیمت بھی متعین ہو۔ اور بائع کی طرف سے یہ نہ کیا جائے کہ نقد کی قیمت یہ ہے اور ادھار کی یہ ہے تو جائز ہے[1]۔ عام طور پر ادھار خرید و فروخت میں قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ عادۃً ہوتا ہے۔ اس میں مدت (اجل) کی تعیین ہوتی ہے لیکن قیمت کی تعیین کے وقت اجل و نقد کی شرط نہیں ہوتی ہے[2]۔ لیکن مرابحہ میں اگر بینک خود سامان کی خریداری کرتا ہے یا کسی وکیل کے ذریعہ کراتا ہے تو وہ گاہک سے اس طرح کر سکتا ہے۔ لیکن اگر بینک نے گاہک ہی کو خریداری کی ذمہ داری دے دی کہ وہ سامان خرید لے اور پھر بینک مرابحہ کے نام پر متعینہ رقم کا اضافہ کر کے گاہک سے وصول کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں: ولیس للوکیل بالبیع ان یبیع من نفسه لان الحقوق تتعلق بالعاقد فیودی الی ان یکون الشخص الواحد فی زمان واحد مسلّما ومتسلّما وهذا محال، وکذا الا[illegible] من نفسه وان امره الموکل بذالک لما قلنا۔[3]

یہ کہنا کہ گاہک دو حیثیت رکھتا ہے اولاً وہ بینک کی طرف سے وکیل ہے، پھر مشتری ہے، عقلاً و نقلاً صحیح نہیں ہے۔

مرابحہ میں بینک اور خریدار (گاہک) کے مابین خرید و فروخت کی بات ہوتی ہے مگر صورتحال ہوتی ہے کہ بینک کے پاس وہ مال موجود نہیں ہوتا ہے جس کی وہ فروختگی کر رہا ہے۔ اس لیے اس پر مبیع معدوم کا شبہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ خرید و فروخت کی یہ گفتگو بیع نہیں ہے۔ بلکہ معاہدہ بیع ہے تو پھر اشکال جاتا رہتا ہے۔ لیکن اس صورت میں مشتری (گاہک) کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ عام حالات میں جبکہ مبیع کے اندر کوئی عیب نہ ہو گاہک کے لیے اس معاہدہ کی خلاف ورزی جائز نہ ہوگی۔

---

[1] مجمع الانہر: ج ۲ ص ۸۔ [2] قال الزحیلی: لان الاجل سبب فی زیادۃ الثمن عادۃ فان ثمن البیع یختلف بین النسیئة والنقد (الفقہ الاسلامی ج ۳ ص ۷۰۹)، [3] البدائع: ج ۶ ص ۲۸۔
[4] البدائع: ج ۵، ص ۲۲۵ ومابعد فتح القدیر ج ۵، ص ۵۶، ۱۱۱ الدرالمختار: ج ۴، ص ۱۶۳

غیر سودی بینک کاری

از ——————————— مولانا شفیق احمد مظاہری

الحمد للہ الذی ھدانا وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ۔ والصلوۃ والسلام علی رسولہ الکریم۔

اسلام عالمگیر دین ومذہب ہے اور ضابطہ حیات ہے جو قیامت تک کے لیے ہے. یہ ضابطہ حیات اس موجد اعلیٰ کا وضع کردہ ہے جس نے صرف انسان ہی کو نہیں بلکہ پوری کائنات کو وجود بخشا، بلاشبہ کسی مشین کا موجد ہی اولاً اس مشین کو کامیاب اور بے ضرر استعمال کے طور طریقے، نشیب و فراز، چلانے اور بند کرنے کی ترکیبیں بتا سکتا ہے. ثانیاً اس کے وہ ماہرین جنہوں نے اسی موجد کی ہدایت سے تجربہ کیا ہو. اگر ان کی ہدایتوں کے خلاف اقدام کیے جائیں تو یقیناً حادثات سے دوچار ہونا پڑے گا.

یہ مسلّم حقیقت ہے کہ کائنات کا وجود انسان کے لیے ہے. لہٰذا انسان تمام کائنات کا حاصل ہے. اب انسان اور کائنات کی بھلائی، سماجی و معاشی خیریت، اقتصادی توازن کا قیام، حق وانصاف کی بقا، عبد ومعبود کی نسبت. جن اصول وضوابط کو بروئے کار لانے میں ہے اور جن راستوں کو اپنانے میں ہے. وہ ہمارا خالق ہی اپنے پیغامبر کے معرفت بتاتا ہے. اسی کا نام اسلام ہے. اسلامی اصول وضابطے ہی انسان کے تمام شعبۂ حیات کیلئے ابدی اور ہر کسی جگہ کے لیے موزوں ہو سکتے ہیں. چنانچہ شریعت کے ضابطے پوری انسانیت کے ضامن ہوتے ہیں اس میں صرف شخصی مفاد یا کساد ملحوظ نہیں ہوتے.

تجارت و معاملات، صنعت وزراعت، ضرورت کا جزء لاینفک ہے. بھلا شریعت اسے نظر انداز کیوں کر سکتی تھی. چنانچہ شریعت نے تجارت ومعاملات کے ذراتے جو بالکل صاف ستھرے اور واضح غیر مضر تھے قائم رکھا، جسے بیع وشراء، اجارہ، مضاربت،

شرکت، بیع سلم وغیرہ۔

ان معاملات سے متعلق قواعد وجزئیات سے کتب فقہ بھری پڑی ہیں ——— اور جو معاشیات واقتصادیات کا کینسر تھا۔ جس کے نتیجہ میں سرمایہ دارانہ نظام پیدا ہوا۔ یا اس کے ردعمل میں اشتراکیت کی باطل ذہینت پیدا ہوتی ہے۔ اسے شریعت نے حرام قرار دے کر ایک فریق کو ناقابل برداشت خسارہ، افلاس سے بچایا اور دوسرے فریق کو ہر حال میں تمام تر منافع سمیٹنے اور افراط زر سے روکا تاکہ اقتصادیات کا توازن برقرار رہے ——— لیکن جب دنیا نے سود کی بنیاد پر بینک کاری کا نظام قائم کر دیا تو آپس میں بداعتمادی پیدا ہونے کے ساتھ ہی انسان کی حریص نگاہوں میں صحیح صورتیں دھندلا کر رہ گئیں اور غلط طریقے یکے بعد دیگرے آتے گئے اور دنیا اس صورت کے تانے بانے میں اس طرح الجھ کر رہ گئی کہ اس سے نکلنا دشوار اور بچنا محال تصور کیا جانے لگا۔ لوگ سوچنے لگے کہ شاید اس کی کوئی متبادل جائز صورت ممکن العمل نہیں۔ اس لیے ایک طبقے کا انداز فکر ہی بدل گیا اور تجارتی سود کی حلت کے دلائل تلاش کیے جانے لگے۔ غرض کہ عملی اعتبار سے دور جدید میں اسلامی زندگی کی معاشی تنظیم نو کے سلسلے میں یہ ایک بہت بڑا چیلنج ہے جدید معیشت میں سود اور سودی کاروبار کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ بینکنگ کا پورا نظام سود ہی پر قائم ہے۔ اسلامی معاشیاتی زندگی کی جدید تعمیر کے لیے غیر سودی بینک کا قائم کیا جانا نہایت ہی ضروری اور لازم ہے۔ چونکہ بینکنگ کا نظام چند ایسی بنیادی اور مفید خدمات انجام دیتا ہے۔ جسے بغیر کسی ایسے نظام کے موجودہ ترقی یافتہ معیشت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ غیر سودی بینک کاری کا نظام شرکت ومضاربت کی پاکیزہ بنیاد پر چلایا جاسکتا ہے۔ اور اس صورت میں محنت کار شرکار اور رب المال کو سود کی شرح سے کہیں زیادہ منافع حاصل ہونے کی توی امید ہوگی۔ اور جو منافع کے امیدوار ہوں گے۔ یقیناً انھیں نقصان کے خدشات مول لینے پڑیں گے۔ یہی انصاف اور شریعت کا تقاضا بھی ہے۔

مختلف ممالک میں غیر سودی بینک کاری نظام کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے۔ سیمینار کی جانب سے اس سلسلے کے دو سوال کیے گئے ہیں ——— جواب بالترتیب حسب بساط مگر اختصار کے ساتھ حاضر ہے۔

ہمارے شہر آسنسول کے حلقہ برنپور ضلع بردوان مغربی بنگال میں مسلم ویلفیئر سوسائٹی کے نام سے چھوٹی بچت کا غیر سودی بینک (ادارہ) کام کر رہا ہے۔ اس کی تفصیلی صورت حال یہ ہے کہ کھاتہ دار یومیہ یا ہفتہ میں ایک ان چھوٹی بڑی رقم بصورت قرض امانت بغرض بچت اس بینک میں پس انداز کرتے ہیں۔ بعض علاقوں میں بینک کے مقرر عملہ وصولیابی کے لیے دربدر محلوں اور دوکانوں پر کھاتہ داروں تک پہنچ کر کھاتہ داروں کی مرضی کے مطابق رقم وصول کرکے اپنی یادداشت ڈائری پر اور کھاتہ داروں کے کھاتہ پر اندراج کرتے ہیں۔ ——— بعدہٗ اصل رجسٹر پر بینک جاکر جمع کردہ رقوم محسوب کرتے ہیں۔ اس طرح امتداد زمانہ کے ساتھ ایک خطیر رقم پس انداز ہو جاتی ہے۔ کھاتہ دار بوقت ضرورت جب چاہے عام بینک کے اصول کے مطابق براہ راست حاصل کر سکتا ہے۔ اس رقم کا کوئی معاوضہ منافع یا سود نہیں دیا جاتا ہے اور اگر کھاتہ دار اپنی جمع شدہ رقم سے زائد رقم بطور قرض حاصل کرنا چاہے تو اس کے لیے بینک (ادارہ) کی تین شرطیں ہوتی ہیں:

۱— قرض صرف ایسے کھاتہ داروں کو فراہم کیا جائے گا۔ جس کا کھاتہ چالو حالت میں ہو۔ یعنی ادخال رقم کا سلسلہ یا ادخال واخراج کا سلسلہ قائم ہو۔ بند نہ ہو۔

۲— مطلوبہ قرض کی مقدار سے قدرے زائد قیمت کا سونا یا چاندی بطور ضمانت بینک (ادارہ) کے حوالہ کرنا ہوگا۔

۳— قرض حاصل کرنے کے لیے معاہدہ نامہ (ایگریمنٹ فارم) ۲ روپئے سیکڑہ کے حساب سے متعینہ کاؤنٹر سے خرید کر خانہ پری کرکے داخل کرنا ہوگا۔ ——— واپسی قرض کا پہلا معاہدہ زائد سے زائد تین ماہ کی مدت کا ہوتا ہے۔ اگر اس سے بھی مزید مہلت درکار ہو تو تین ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد پھر مذکورہ شرح دو روپئے سیکڑہ کے حساب سے مطبوعہ فارم (معاہدہ نامہ) خرید کر مہلت کی درخواست کی شکل میں داخل کرنا لازم ہوگا۔ اگر کوئی مقروض ادائے گی قرض سے سرتابی کرے یا تجدید معاہدہ نہ کرے تو اسے نوٹس NOTICE کے ذریعہ وارننگ WARNING دی جاتی ہے اور ایک مدت مقرر کرکے انتظار کیا جاتا ہے۔ اگر مقررہ مدت تک مقروض حاضر نہیں ہوتا تو بینک کو ایگریمنٹ (معاہدہ نامہ) کے مطابق ضمانت کا سامان فروخت کرکے اپنا قرض وصول کر لینے کا حق ہوتا ہے۔

بینک کے پاس کھاتہ داروں کی کثیر رقم جمع ہوتی ہے۔ جس سے کچھ تو واپس طلب کرنے والوں کو ادا کرنے کا سلسلہ رہتا ہے اور رقم کا ایک حصہ مذکورہ بالا صورت پر بطور قرض دیا جاتا ہے اور ایک بڑا حصہ ہمیشہ سرکاری بینکوں میں پڑا رہتا ہے۔ چونکہ بچت کا سلسلہ نکاسی کے نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ صورت کذائی میں خاصی رقم سرکاری بینک سے سود کی حاصل ہوتی ہے۔ جسے ذمہ داران حضرات اپنی مرضی سے بلا نیت ثواب رفاہ عام میں خرچ کرتے ہیں۔ اور جو رقم قرض لینے والوں سے معاہدہ نامہ یا درخواست فارم کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اسے بینک کے کارکنوں (عملہ) پر اور دیگر ضروریات پر صرف کی جاتی ہے۔

تبصرہ پہلی بات یہ ہے کہ اس مختصر اور محدود پیمانہ پر غیر سودی بینک کاری انجام دینے والا ادارہ (بینک) کی کامیابی اور ترقی سے یہ صاف ظاہر ہے کہ ہمارا مسلم معاشرہ اس گئے گذرے دور میں بھی اس کا خواہش مند اور متمنی ہے کہ ہماری بچت کاری غیر سودی طریقہ پر ہو۔ ورنہ قدم قدم پر سودی بینک، بچت اسکیم کے ادارے (جس میں بچت کے ساتھ سود کی شکل میں منافع یقینی ہے) ہونے کے باوجود مذکورہ غیر سودی بینک کاری میں مسلم تجار، مزدور، ملازمین کثیر تعداد میں شامل ہیں اور کچھ غیر مسلم بھی

لیکن خود اس ادارے کا طریقۂ کار کئی اعتبار سے محل نظر ہے۔ (۱) اس میں ایسا کوئی نظام نہیں جس میں ہمہ گیری ہو جس سے رقم منتقل کرنے کا کام انجام پا سکے اور نہ ہی اسکے ذریعے دوسرے خدمات انجام پاتے جو نفع آور ہو۔ (۲) کھاتے داروں کی رقم ادارہ کے ذمہ محض قرض ہے۔ رقم شرکت و مضاربت کے شرعی اصول پر کسی کاروبار میں نہیں لگائی جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ نظام محدود ہو کر رہ گیا۔ اور کھاتے داروں کو اصل رقم کے سوا کچھ ملنے کا سوال نہیں ہوتا۔ (۳) یہ ادارہ عوام کھاتہ داروں سے غیر سودی قرض حاصل کرتا ہے۔ دوسری طرف سودی بینکوں میں جمع رکھ کر نفع کماتا ہے اگرچہ یہ نفع کی رقم رفاہی کاموں میں خرچ کی جائے لیکن سودی نظام میں معاونت ہے اور یہ مقصد کے خلاف بھی ہے۔ نیز عوام کے براہ راست ایسے بچت بینکوں میں رکھنے میں اور اس ادارہ کے رکھنے میں کوئی فرق نہیں (۴) قرض رقم حاصل کرنے کے لیے رقم کی مقدار کے مطابق مطبوعہ ایگریمنٹ فارم کی قیمت

قرض کی مناسبت سے کم وبیش ہر تین ماہ کے لیے وصول کیا جانا اور مقروض کا ادا کرنے کی شرط، خود فقہی نقطۂ نظر سے قابل تحقیق اور مخدوش ہے گرچہ یہ ایک حیلہ ہے۔ شکلاً جو بھی ہو لیکن حقیقتاً سود کے مماثل ہی ہے۔ اور اس غیر اسلامی حکومت میں اس کے بغیر چارہ ہی کیا ہے ایسے نظام میں:

البتہ اس ادارہ سے یہ فائدہ ضرور ہے کہ جہاں صاحب ثروت کو بچت کرانے کا آسانی سے موقع فراہم ہوتا ہے۔ وہیں معمولی آمدنی کرنے والے چھوٹے چھوٹے دوکانداروں، مزدوروں ملازمین کو بھی ادارے کے گشتی محصلین کے ذریعہ دو، پانچ روپئے کرکے یومیہ پس انداز کرنے کی آسانی ہوتی ہے اس طرح ایک دن خاطر خواہ رقم جمع ہوتی ہے۔ اور ضرورت کے وقت ایسے افراد کو سودی قرض حاصل کرنے سے بچاتی ہے کہ موجودہ زمانہ میں غیر سودی قرضوں کا ملنا تقریباً معدوم ہوگیا ہے۔

اصولِ شرع

شرکت و مضاربت کی بنیاد پر غیر سودی بینک کاری کا نظام

اس قسم کے غیر سودی اداروں کی کچھ اصلاح کر لی جائیں تو میرے خیال میں موجودہ بینکاری نظام کا متبادل غیر سودی بینک کاری کا نظام چل سکتا ہے۔ غیر اسلامی ممالک جہاں سودی بینک کا نظام عام ہے اور سود کی حلت وحرمت سے کوئی بحث نہیں۔ ایسے ممالک میں غیر سودی بینک کاری کے قیام میں گرچہ قدرِ دشواری تو ضرور ہوگی۔ لیکن ناممکن العمل نہیں ہے۔ تجربات شاہد ہے کہ ایمانی جذبہ رکھنے والے حضرات ایسے بینکنگ سے یقیناً دلچسپی رکھتے ہیں اور اسلامی ممالک میں غیر سودی بینک کاری کا نظام بڑی آسانی سے عام طور پر نافذ کئے جا سکتے ہیں اور اس کا مفید ہونے میں موجودہ نظام سے کچھ کم نہیں ہوگا بشرطیکہ سودی کاروبار پر بالکلیہ پابندی عائد کردی جائے۔

غیر سودی بینک کاری کا ابتدائی خاکہ

ایسے بینک میں ابتداءً تین قسم کے شرکاء اور کھاتے دار ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ شرکاء ہوں گے

جن کا سرمایہ شرکت العقود کی بنیاد پر لگا ہوگا۔ یہ سرمایہ مساوی اور غیر مساوی دونوں ہی طرح کے ہو سکتے ہیں۔ شرکار کی تحدید بھی کی جا سکتی ہے اور مرتبہ کے مُطابق شرکت کی عام اجازت بھی۔ جمع شدہ رقم سے شرکا یعنی یہ بینک براہ راست تجارتی کمپنیاں، صنعتی ادارے، کل کارخانے اور فیکٹریاں قائم کر سکتا ہے۔ دیگر تجارتی مفید صورتیں باہمی مشورے سے اختیار کی جا سکتی ہیں۔ تجارتی کمپنیوں کو مضاربت کے اصول پر قرض فراہم کیا جا سکتا ہے۔ کل کارخانوں کے شیئرز SHARES حصص خریدے جا سکتے ہیں اسی طرح مضاربت و شرکت کے اصوُل پر دوسری تجارتیں بنائی جا سکتی ہیں۔ اس قسم کے شرکار بینک کے ہوں گے۔ نفع شرکا، کے مابین حصّے کے مقدار اور تناسب سے تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ اور نقصان ہوا تو سرمایہ پر تقسیم ہوگا۔ حساب بے باک کرنے اور جائزہ لینے کے لیے ایک مدّت متعین کر دینا مناسب ہوگا تاکہ نفع و نقصان کا اندازہ ہو سکے اگر کوئی اپنی شرکت ختم کرنا چاہے تو اسے اصل سرمایہ کے ساتھ نفع و نقصان سمجھایا جا سکے۔

اس بینک کے نظام کو پھیلانے کے لیے مشترکہ کاروبار کی جانب سے شرکت اور مضاربت کے اصول پر مزید سرمایہ عوام بچت کاروں سے قرض وصول کئے جا سکتے ہیں (اس قسم کے بچت کار دوسرے نمبر کے کھاتے دار ہوں گے اس کی تفصیل آگے ذکر کی جائے گی) تاکہ تجارت وصنعت میں توسع پیدا کیا جا سکے بینک کی ضروریات پوری کرنے کی معاہدہ کے ذریعے تمام شرکا کی جانب سے اجازت ہوگی۔

موجودہ بینک نفع حاصل کرنے کے لیے بہت سے ایسے طریقہ پر گامزن ہے۔ جس کی آمدنی پر سود کا اطلاق نہیں ہوتا، مثلاً خدمات بالمعاوضہ جس کی فہرست بہت لمبی ہو سکتی ہے۔ جیسے امانتیں رکھنے کا معاوضہ۔ رقم ایک جگہ سے دوسری جگہ بذریعہ ڈرافٹ، چیک، اعتمادی خطوط منتقل کرنے کی فیس، کمیشن وغیرہ اسی طرح مال واسباب برآمد و درآمد کرنے میں گاہکوں کی نمائندگی کرنا، گاہک تک پہونچانا۔ یہ سب اور اس طرح کی دوسری خدمات بالمعاوضہ غیر سودی بینک بھی انجام دے سکتا ہے۔ ان آمدنیوں سے بینک سے متعلق ضروریات آسانی سے پوری ہوں گی اور شرکار کو نفع بھی میسر ہوگا۔

مضاربت کی بنیاد پر قرض کا حصول

بینک عام پبلک اور بچت کاروں کو اس بات کی دعوت دیگا کہ وہ اپنا سرمایہ مضاربت کے اصول پر بینک کو دیں۔ بینک اس سرمایہ سے وہ کاروبار کرے گا جس کی تفصیل اوپر گذری ہے۔ اس کاروبار کے ذریعہ جو نفع ہوگا اس میں طے شدہ نسبت کے مطابق ایک حصہ بینک کو ملے گا اور باقی نفع، بچت کاروں کے لگا ہوا سرمایہ کی مناسبت سے ان کو ملے گا۔ ایسے کھاتہ داروں کے ساتھ معاہدہ ہوگا کہ بینک ایسے سبھی سرمایہ کو اپنے سرمایہ کے ساتھ کاروبار میں لگائے گا۔ ان لگے سرمایہ میں جو مجموعی نفع حاصل ہوگا۔ اسے سرمایہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ اس تقسیم کے نتیجہ میں کسی کھاتہ دار کے سرمایہ پر جتنا نفع آئے گا اس کی ایک طے شدہ شرح کے مطابق (نصف، چوتھائی ثلث وغیرہ) بینک کو ملے گا بقیہ کھاتے دار کو اور بینک کو کسی کاروبار میں مجموعی طور پر خسارہ ہوگا تو اس کاروبار میں لگے کل سرمایہ پر خسارہ منقسم ہوگا، اس خسارہ کے نتیجہ میں اگر کسی کھاتے دار کا تمام سرمایہ سوخت ہو جائے تو اب خسارہ اس سرمایہ سے متجاوز کر کے کھاتے دار پر عائد نہیں ہوگا۔ بلکہ اب بینک برداشت کرے گا۔ نفع و خسارہ محسوب کرنے کے لیے تین ماہ کی مدت یا کم و بیش معین ہوگی۔ مدت کے اختتام پر کھاتے دار کو پوزیشن کی اطلاع کر دی جائے گی ایک خسارہ کو دوسرے نفع سے تلافی کھاتے دار کی مرضی کی جاسکتی ہے۔

ایسے کھاتے داروں کا سلسلہ قائم رکھا جاسکے گا لیکن حساب کی مدت متعینہ پر ہی رقم کاروبار میں لگایا جائے کہ حساب بے باک کرنے میں آسانی ہوگی۔

کھاتے دار جب چاہے اپنے سرمایہ کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن حساب کی مدت تک انتظار کرنا تاکہ نفع و نقصان محسوب ہو سکے مناسب ہوگا۔ بصورت دیگر گذشتہ مدت کے حساب سے واپسی رقم ہوگی۔

قرضِ حسنہ

بینک کاروبار میں توسیع کے لیے ایسے بچت کاروں سے بھی رابطہ قائم کرے جس کی رقم محض قرض حسنہ بینک کے ذمہ ہوگی۔ اس کی ایک صورت یہ ہوگی کہ بینک کچھ ایسے ملازمین رکھے جو بازاروں دکانوں اور گھروں میں جا کر ملازمین مزدور تاجروں سے رابطہ قائم کرے

اور یومیہ چھوٹی چھوٹی بچت کی ترغیب دے کر کھاتے کھلوائے۔ ایسے کھاتے دار کافی تعداد میں ملیں گے۔ کھاتے داروں کو یہ آسانی ہوگی کہ بلا تکلف روزانہ دو، پانچ روپے پس انداز ہوتا جائیگا۔ اور رفتہ رفتہ خطیر رقم جمع ہو جائے گی جو وقت ضرورت انہیں یکمشت مل سکتی ہے۔ ایسے کھاتہ داروں کو نفع کی شکل میں تو کچھ نہیں ملے گا۔ البتہ ان کو یہ سہولت ہوگی کہ بینک وقت ضرورت انھیں متعین مدت تک کے لیے قرض حسنہ فراہم کریگا جس کا کوئی نفع سود طلب نہیں کیا جائے گا لیکن بینک ضرورت محسوس کرے تو ضمانت طلب کر سکتا ہے۔ ایسے قرضوں کے لیے بینک کچھ ایسے ضابطے مقرر کر سکتا ہے جس میں شرعاً کوئی قباحت نہ ہو اور بینک کے حق میں مفید ہو۔ اس رقم کو بھی بینک اپنے کاروبار میں لگائے گا۔ اس کے منافع و نقصانات کا مالک بینک ہوگا کھاتے دار کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔ یہ رقم بھی کھاتے دار کے طلب پر فوری واپس کی جائے گی لیکن تجربات شاہد ہیں کہ واپسی رقم جمع ہونے کی نسبت سے بہت کم ہے۔ لہذا اس رقم سے خالص خواہ منافع آنے کی قوی اُمید ہے۔ اس بابت کام کرنے پر جو اخراجات آئیں گے با آسانی پورے ہوتے رہیں گے۔ لہذا کسی قرض کے ضرورت مند سے کسی قسم کی کوئی رقم کسی حیلے سے وصول کرنے کی ضرورت درپیش نہیں ہوگی۔

کچھ ضروری مشورے بینک کے بہت سے کھاتے ہوں گے۔ ان میں کسی وقت کوئی اپنا جمع سرمایہ یا قرض ایمرجنسی طلب کر سکتا ہے۔ جس کی ادائیگی لازم بھی ہو سکتی ہے۔ اس لیے بینک کے پاس ہر وقت رقم کا ایک حصہ نقد محفوظ ہونا چاہیئے۔

منافع کی تقسیم میں خیال رکھا جائے تو مناسب ہے کہ شرکائ کے درمیان تمام منافع تقسیم نہ کئے جائیں بلکہ ہر قسط میں سے طے شدہ مقدار محفوظ کیا جائے کہ کبھی اچانک کوئی حادثہ میں یا کسی طرح خسارہ ہو جائے تو اس کی فوری تلافی کی جا سکے تاکہ کاروبار متاثر نہ ہو۔

موجودہ بینکنگ نظام میں منافع حاصل کرنے کے بہت سے طریقۂ کار اور صورتیں و پالیسیاں حکمتیں ایسی ہیں جنہیں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔ ایسی تمام تر پالیسیاں غیر سودی بینک کاری نظام میں بھی اپنائی جا سکتی ہیں۔ غیر سودی بینک کاری نظام کو کامیاب بنانے کے لیے کچھ سالوں تک کے لیے ماہرین معاشیات و ماہرین فن فقہ علمار کی کمیٹی بنائی جائے جو اس کی نگرانی کرے اور پیش آنے والی دشواریوں اور مسائل کو بروقت حل کرے۔ جب اس طرح نظام کچھ دنوں تک چلتا رہے گا تو تمام جزدی مسائل حل ہونے کے ساتھ ہی ضابطے تجربات کی روشنی میں سامنے آئیں گے جو دوسرے ایسے بینکوں کے لیے شمع راہ ہوں گے۔

غیر سودی بینک کاری

از ــــــــــــــــ مفتی محمد ظفیر الدین، مفتی دارالعلوم دیوبند

اس سمینار کا دوسرا موضوع غیر سودی بینک کاری ہے یعنی ایک ایسا نظام قائم کیا جائے جہاں سے ضرورت مند اور محتاج مسلمان بغیر سود ادا کئے ہوئے قرض لے دے سکیں، اور مسلمان سود کی اس لعنت سے محفوظ ہو جائیں جس میں وہ ایک عرصہ سے مبتلا ہیں۔

اس ملک میں مسلمانوں کے افلاس کا ایک بڑا سبب یہ بھی رہا ہے کہ انھوں نے غیر مسلموں سے سود پر روپے لیا، اور ان کو زیادہ سے زیادہ سود ادا کیا، کہنا چاہئے اس یک طرفہ لین دین کی وجہ سے مسلمانوں کی لاکھوں کی جائیدادیں نیلام و قرق ہوگئیں۔ اور مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ دانہ دانہ کا محتاج ہوگیا۔ انھی حالات سے مضطرب ہوکر اس ملک میں بعض علماء نے غیر مسلم سے سود لینے کی امام ابوحنیفہ کے قول کی بنیاد پر اجازت دی، اور کتابچے شائع کئے اور دوسرے علماء نے شدت کے ساتھ اس رائے کی مخالفت کی اور یہی دوسری رائے غالب رہی اور اسی پر ملک کے مشہور اور معتمد دارالافتاؤں نے فتویٰ دیا۔

زمانہ قریب میں مسلمانوں کو سود کی لعنت سے بچانے کے لئے بہت سارے دور اندیش لوگوں نے مسلم سوسائٹی، مسلم بیت المال، اور مسلم فنڈ کے نام سے ادارے قائم کرنے پر اپنے کو مجبور پایا، مگر جو سوالات سامنے آئے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان اداروں نے بھی اس سلسلہ کو کمانے اور روپیہ جمع کرنے کا ذریعہ بنا لیا ہے، اور عام لوگوں کی زبانوں پر یہ آنا شروع ہوگیا ہے کہ یہ صورتیں بھی سود کی لعنت سے خالی نہیں ہیں۔

لہٰذا اسلامی فقہ اکیڈمی کے فرائض میں داخل ہوگیا کہ اس کے لئے ایک مرتب نقشہ متفقہ طور پر پیش کرے، اور علمائے وقت اس کے تمام پہلوؤں پر کتاب وسنت کی روشنی میں غور کرکے کسی فیصلہ پر پہنچیں۔

ہمیں بجا طور پر توقع ہے کہ یہ سمینار اس مسئلہ پر پوری کامیابی حاصل کرے گا، اور ہم سب اپنی ذمہ داریوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے جائز پہلوؤں پر غور وفکر کرکے فیصلہ کریں گے، اللہ تعالیٰ ہماری مدد فرمائے اور کامیابی سے ہمکنار فرمائے۔

غیر سودی بینک ——— ایک عملی خاکہ

از
سعید شنگیسری دئی

انگریزی سے ترجمہ

فنڈ کے ذرائع

SOURCE OF FUNDS

تعارف

عام روایتی بینک کے نظام میں دو قسم کے کھاتے ہوتے ہیں.

ا ـــ بچت کھاتہ (رقم) (Saving Account)

۲ ـــ رواں کھاتہ (رقم) (Current Account)

اِن کھاتوں کی وضاحت کئے بغیر دو جدید قسم کے کھاتے جو غیر سودی محمول ہوں گے ان کا تعارف کرانا چاہتا ہوں.

مثلاً: ا) گاہک کا جمع کھاتہ Customer-Credit Account

۲) متعینہ جمع کھاتہ Time-Credit Account

(ا) گاہک جمع کھاتہ کیا ہے؟

یہ کھاتہ موجودہ بینک کی خدمات سے کچھ زیادہ وسیع مفہوم کے ساتھ موجودہ بینک کے بچت کھاتہ کے مشابہ ہے. یہ کھاتہ منفرد اشخاص تا جروں صنعت کاروں، اداروں بینکوں اور دوسروں کے ذریعہ عمل میں لایا جاسکتا ہے. اس کھاتہ کے متعارف کرانے کا مقصد عوام میں بچت کو عام کرنے کے لیے کفایت شعاری کی عادت پیدا کرنا ہے.

گاہک کو اصل رقم میں کسی اضافہ یا منافع کی توقع کے بغیر ہمیشہ بچت کھاتہ میں جمع کرنے اور اس سے واپس لینے کی اجازت ہوگی. گاہک ادائے گی کا طالب یا توچیک

تحریری مراسلہ کے ذریعہ کرسکتا ہے۔ افراد یا تاجروں کو غیر سودی بینک ضمانت حاصل کرنے کے بعد مختصر مدت کے لیے غیر سودی قرض دینے کی سہولت بھی رکھے گا۔

وہ جمع رقم جس کو غیر سودی بینک قبول کرے گا طلب کرنے پر کسی بھی وقت واپس کی جائے گی، بینک کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں گاہک نقصانات کو برداشت نہیں کرے گا۔ جبکہ موجودہ نظام میں بینک کی بے قاعدگی کے مکمل بوجھ کو رقم جمع کرنیوالے کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

۲) متعینہ جمع کھاتہ کیا ہے؟

یہ کھاتہ بھی موجودہ متعینہ کھاتہ کی طرح ہے جس کی رقم طے شدہ مقررہ تاریخ یا اطلاع کی ایک مدت کے بعد واپس لی جاسکے گی۔

جمع کرنے والے کو اصل رقم (سرمایہ) کے ساتھ سود کی حیثیت سے کوئی منافع نہیں ملے گا۔ غیر سودی بینک روپیہ جمع کرنے والے کو اس بات کا یقین دلائے گا کہ جمع کرنے والے کا فنڈ محفوظ ہے۔ اور ضائع ہونے کا کسی قسم کا خطرہ نہیں ہے۔ جمع کرنے والا جمع کی جانے والی رقم اور اسکے واپسی کی مدت تعین کرسکتا ہے۔

اس قسم کی رقم جمع کرنے والے کا فائدہ صرف یہ ہے کہ دنیا میں غیر سودی لین دین کرنے والے بینکوں سے رقم حاصل کرنے کی سہولت ہوگی۔

اس جمع کے قبول کرنے کا خاص مقصد ضمانت حاصل کرنے کے بعد کمزور طبقے کو اقتصادی طور پر غیر سودی طویل مدتی قرض فراہم کرنا ہے۔

یہ اہم کھاتے نفع و نقصان سے آزاد کیوں ہیں؟

بہت سے ماہرین معاشیات کے مطابق "منافع خطرہ مول لینے کا معاوضہ ہے"، اس لیے کہ منافع حاصل کرنے کے لیے کسی قسم کی تجارت ضروری ہے۔ ہر ایک تجارت خطرہ اور اکثر وقات غیر یقینی صورتحال سے دوچار ہوتی ہے۔ اس لیے جتنا بڑا خطرہ ہوگا نفع یا نقصان کی نی ہی اُمید ہر ایک تجارت میں ہوگی۔

یہ واضح بات ہے کہ آمدنی عوض کا وہ بنیادی عنصر ہے جس کی تقسیم سماج میں لوگوں کے

درمیان ان کی کوشش، مہارت اور پیداواری دولت کے حصّہ کے مطابق کی جاتی ہے۔ اس لیے آمدنی، پیداوار کا مقصد ہے۔

معاشیات میں پیداوار چار عوامل پر مشتمل ہوتی ہے جیسے: زمین، محنت، سرمایہ اور تنظیم (کاروباری نظم ونسق) پیداوار کے ان عوامل کا معاوضہ (صلہ) جو بین الاقوامی سطح پر ماہرین معاشیات کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے۔ یہ ہیں

(۱) اُجرت (۲) منافع (۳) لگان (کرایہ) (۴) سود۔

جہاں تک اجرت، منافع اور کرایہ (لگان) کا تعلق ہے میں ماہرین معاشیات کے موجودہ اصُول اور نظریہ سے اتفاق کرتا ہوں۔ سوائے سُود کے۔۔۔۔ اس لیے کہ سود ایسا عنصر ہے جو سماجی معاشیات کی تباہی کے بنیادی اسباب میں سے ایک سبب ہے۔ یہ آدمی کو لالچی اور خود غرض بننے کی ترغیب دیتا ہے۔ اقتصادی ترقی کا توازن بگاڑ دیتا ہے۔ پیداوار کی لاگت (قیمت) میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ سماج میں آمدنی کی نابرابری کی تقسیم کو وجود میں لاتا ہے (نابرابری کی تقسیم سے سماج میں آمدنی کی صحیح تقسیم نہیں ہوتی ہے) یہ بذاتِ خود رقم کو بھی مقصد بناتا ہے جبکہ رقم، روپیہ کی حیثیت وسائل کی ہے۔

کچھ ماہرین معاشیات ہیں جو موجودہ سماجی اقتصادی دشواریوں اور مشکلات کو حل کرنے کی غرض سے پیداوار کے عناصر سے سود کے عنصر کو ختم کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔

منافع پیداوار کے معاوضوں میں سے ایک معاوضہ ہے اور یہ خطرہ مول لیکر ہی حاصل کیا جاسکتا ہے اس لئے اگر مذکورہ بالا رقم جمع کرنے والے کسی خطرہ یا مہم والے منصوبہ میں شامل ہونا پسند نہیں کرتے تو پھر کیوں وہ منافع کے حقدار ہوسکتے ہیں؟ اور دیوالیہ ہونے کی صورت میں کیوں وہ کسی نقصان میں شریک ہوں گے؟

غیر سودی بینک ان کھاتہ داروں کو بلا معاوضہ خدمت مہیا کرے گا۔ اور اپنی خدمات کا معاوضہ حاصل کرنے کی صورت بھی پیدا کرے گا۔ یہ ان کی رقم کا بڑا حصّہ بذاتِ خود خطرہ مول لے کر تصرف میں لائے گا جبکہ ایک رقم ضرورت مندوں کو غیر سودی شرائط پر قرض بھی دیگا۔

دیوالیہ ہونے کی صورت میں غیر سودی بینک کے حصّہ داروں کی ذمہ داری ہے کہ اپنے گاہکوں کے مطالبے کو ادا کردیں۔

اگر حصّہ داران بعض دشواریوں کی وجہ سے گاہکوں کو ادا کرنے کے اہل نہ ہوں تو ان کو فنڈ کا انتظام کرنا پڑے گا اور قرض کی ادائے گی کرنی پڑے گی۔

غیر سودی بینک کے حصہ داران کس طرح اپنے قرضے کی ادائیگی کریں اگر کوئی قرض ہو؟

تمام تجارتی بینک جو کہ ہر ایک ممالک میں مرکزی بینک سے اجازت حاصل کرنے کے بعد قائم کئے جاتے ہیں جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مرکزی بینکوں کے اہم کام یہ ہیں۔
(۱) نوٹ (روپئے، زر کاغذی) جاری کرنا (۲) حکومت کے بینکر کی حیثیت سے کام انجام دینا۔ (۳) غیر ملکی زر مبادلہ کی شرح قائم رکھنا اور بینکوں کے بینک کی حیثیت سے کام کرنا۔ ان کی جمع وصولی اور لین دین کا حساب اور دوسری سرگرمیاں جن کی اس کی طرف سے مقررہ اوقات پر جانچ پڑتال کی جاتی ہیں، ان کو کنٹرول کرنے اور نگرانی کے فرائض انجام دینا۔

مثال ایک مرکزی بینک کسی ملک میں ہر ایک بینک کو چلانے کے لیے عملی سرمایہ کم از کم /=.......۴ کی رقم یقین کرتا ہے۔ اب تمام بینکوں کے لیے مذکورہ رقم کا ہر وقت ان کے پاس ہونا ضروری ہے۔ اُس ملک میں غیر سودی بینک اپنا کام شروع کرتا ہے اور گاہک کے جمع کھاتوں اور متعینہ جمع کھاتوں کے ذریعہ مجموعی جمع رقم /.......۳ کی حد پوری کرتا ہے۔ مجموعی رقم (تحویل) میں سے پانچ فیصدی رقم مرکزی بینک کے ضروری شرائط کے لیے محفوظ کر دی جاتی ہے، جو کہ /.....۱۵ ہوتی ہے۔
اگر غیر سودی بینک کو بحیثیت رقم /=.....۲٫۸۵ کا راس المال کے طور پر لگائے ہوئے طریقہ پر نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو کیا عملی سرمایہ میں سے ان قرضوں کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہے؟
عملی سرمایہ کی اس کمی کو پورا کرنے کے لیے غیر سودی بینک قرض لے سکتا ہے یا اپنے حصّوں یا حصّہ داروں کا اضافہ کر سکتا ہے، یا بالآخر منافع میں ضم کر سکتا ہے ـــــــ چونکہ گاہک کے جمع کھاتے یا متعینہ جمع کھاتے جو کہ غیر سودی ہیں اُس کی کل جمع رقم عملی سرمایہ سے زیادہ کی توقع دنیا میں کہیں بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔ اکثر روایتی بینک میں جمع ہونے والی رقم (کھاتے) جو عام طور سے رائج ہیں۔ بچت کھاتے یا رواں کھاتے اکثر و بیشتر اوقات ان کی کل رقم عملی سرمائے سے کم ہی ہوتی ہے۔

(۳) معینہ مدّت کا راس المال

TERM INVESTMENT

(الف) عملی طور پر کسی جماعت یا سوسائٹی کے تمام افراد کے لیے اتنا آسان نہیں ہے کہ اپنے آپ کو تجارتی ذمہ داری میں مشغول کرلیں۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ جیسے اچھی عمارتیں، پٹے پر لی جانے والی زمین کی قیمتوں، ساز و سامان، لائسنس، طلب کے قابل اشیاء، مناسب بازار، انتظامی نظم وضبط، مزدور، محنت اور وقت وغیرہ جن کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے (تجارت کے لیے غور طلب ہے) مستحکم ادارے مذکورہ بالا عوامل سے متاثر نہیں ہوسکتے ہیں۔

موجودہ دور میں مذکورہ بالا افراد کے لیے سب سے اچھی شکل یہ ہے کہ اپنی بچی ہوئی پونجی (رقم) کو ایسے بینکوں میں جمع کریں جہاں سے اُن کو سُود کی اعلیٰ شرح حاصل ہو۔ اس نظام کے تحت جمع کرنے والے کو بلامحنت کی آمدنی اصل سرمایہ پونجی کے عوض میں حاصل ہوجاتی ہے جس کا نتیجہ ملک میں افراطِ زر کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ جبکہ بینک ناقابل وصول قرض کا خاص طور سے شکار ہوجاتا ہے۔

غیر سودی بینک موجودہ نظام کی طرح راس المال والوں کو رقم جمع کرنے کا موقع فراہم کرتا ہے لیکن روپئے جمع کرنے والے بینک سے سود کی شرح پہلے ہی سے طے کرلیتے ہیں جبکہ غیر سودی بینک میں راس المال والوں کو خطرہ مول لینے کی شرح طے کرنا پڑے گا۔ (یعنی نفع/نقصان)

غیر سودی بینک جمع کی جانے والی رقم، افراد، پرائیویٹ (ذاتی) کمپنیوں، ادارے صنعت کاروں اور بینک وغیرہ سے قبول کرے گا اور ان خطرہ مول لینے کی فیصد (شرح) طے کرلینے کا مشورہ دیگا۔

غیر سودی بینک کم از کم دس فیصدی شرح کے اعتبار سے خطرہ مول لینے کی اجازت دیگا اور راس المال والوں کی طرف سے زیادہ سے زیادہ شرح کو بھی قبول کرسکتا ہے۔ اس بینک میں رقم لگانے کے بعد راس المال اپنی رقم ضرورت کے تحت نکال بھی سکتا ہے۔ (صفحہ ـــ ملاحظہ فرمائیے) غیر سودی بینک منافع یا نقصان کا اعلان روزانہ، ہفتہ وار، ماہانہ، سہ ماہی کی بنیاد پر کرے گا جو کہ اس جگہ کے حالات یا راس المال والوں کی ضرورت پر منحصر رہے گا۔ جو بھی نتیجہ برآمد ہوگا غیر سودی بنک اور راس المال اپنی تسلیم شدہ متناسب شرح کے مطابق نفع یا نقصان

میں شریک ہوں گے جبکہ راس المال والوں کی رقم کے ساتھ غیر سودی بینک بھی اپنی رقم شامل کرتا ہے۔ یہ سرمایہ کاری پچاس فی صد کی بنیاد پر قائم ہے۔

اگر غیر سودی بینک راس المال کے ساتھ اپنی رقم شامل نہیں کرسکتا تو غیر سودی بینک اصل سرمایہ پر پانچ فیصد راس المال سے اپنی حق خدمت وصول کرے گا اور پھر تسلیم شدہ نفع یا نقصان شرح میں حصہ رکھے گا۔ یہ سرمایہ کاری بھی پچاس فیصد کی بنیاد پر قائم ہے۔

مثال (۱) الف روپئے لگانا چاہتا ہے ۱۰۰،۰۰۰ غیر سودی بینک میں تین مہینے کے لیے۔ الف اور غیر سودی بینک کے درمیان خطرہ کی شرح پندرہ فیصدی طے ہوتی ہے۔ ۱۰۰،۰۰۰ پر غیر سودی بینک نے تین مہینے کی مدت کے لیے ۳۶۲۵/= کے منافع کا اعلان کردیا۔ (یعنی ساڑھے چودہ فیصد کا)۔

الف کا حصہ: ۳،۰۸۱-۲۵ یعنی ۱۰۰،۰۰۰ پر مکمل منافع کا ۸۵٪ فیصد

اصل سرمایہ: ——— ۱۰۰،۰۰۰-۰۰

کل جمع: ——— ۱۰۳،۰۸۱-۲۵

غیر سودی بینک کا حصہ ۵۴۳-۷۵ یعنی ۱۰۰،۰۰۰ پر مکمل منافع کا ۱۵٪ فیصد

مثال (۲) اس صورت میں اگر ۱۰۰،۰۰۰/= پر تین مہینہ کی مدت میں ۱،۲۵۰/= کا خسارہ ہوگیا یعنی ۵٪ فیصد۔

الف حصہ دار ہوگا ۸۵٪ فیصد کا یعنی (—) ۱،۰۶۲-۵۰ (خسارہ کا)

اصل سرمایہ: ——— (+) ۱۰۰،۰۰۰-۰۰

جمع: ——— (+) ۹۸،۹۳۷-۵۰ — غیر سودی بینک حصہ دار ہوگا ۱۵٪ فیصد کا یعنی ——— (—) ۱۸۷-۵۰ ——— (خسارہ کا)

(ب) متعینہ مدت کے لیے روپیہ لگانے کی دوسری شکل یہ ہے کہ عملی حصہ داری کے اصول پر روپیہ وصول کرکے کھاتہ کھولا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بالا کھاتہ اور اس طرح لگائی جانے والی رقم کے کھاتے میں یہ فرق ہے کہ غیر سودی بینک پہلی صورت میں خدمت کا معاوضہ وصول کرکے نفع و نقصان دونوں کا حصہ دار ہوگا۔ اور دوسری شکل میں خدمت کا معاوضہ لیے بغیر غیر سودی بینک مقررہ شرح جو ابتدا ہی میں رقم لگانے والے اور غیر

سودی بینک کے درمیان طے ہوجائے گی اُسی کے مطابق صرف منافع میں شریک ہوگا۔ یہ سرمایہ کاری ۵۱/۴۹ فیصد کی بنیاد پر قائم ہے۔

(۴) معیّنہ مدّت کیلئے جمع رقوم کی رسید (Fixed Investment Receipt)

فنڈ کو ترقی دینے (میں اضافہ کرنے) کا خاص ذریعہ غیر سودی بینک کو چلانے کے لیے فرد یا دوسرے سے رقم لیکر معیّنہ مدت کے لیے جمع رقم کی رسید جاری کر کے ہی ہوسکتا ہے۔ رقم جمع کرنے والے کے ذریعہ اُس رسید کی مدت تعین کی جاسکتی ہے۔ جس میں مندرجہ ذیل اختیارات ہوں گے:۔

(۱) مختصر مدّت کے لیے جمع کی جانے والی رقم ۲ — ۱ سال
(۲) درمیانی مدّت 〃 〃 〃 ۶ — ۴ 〃
(۳) طویل مدت 〃 〃 〃 ۹ — ۷ 〃

اس رسید کی قدر و قیمت ہوگی جس کی بازار میں خرید و فروخت ہوسکے گی۔ وقت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس رسید کی قیمت میں اضافہ ہوگا جبکہ یہ وصولیابی کی مدت سے قریب تر ہوتی جائے گی۔

انتظامیہ کی مرضی کے مُطابق غیر سودی بینک جو منافع دے گا اس میں سے ۱۵٪ سے لیکر ۲۵٪ فیصد تک اپنی خدمات کے عوض لینے کا پابند ہوگا اور ۷۵٪ فیصد روپیہ لگانے والوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

اس قسم کے راس المال میں غیر سودی بینک کسی قسم کے خسارہ کے تاوان کو برداشت کرنے کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ روپیہ لگانے والے کو اپنے راس المال کی مکمل ذمہ داری برداشت کرنا پڑے گی۔ جیساکہ اخلاقی بنیاد پر شرعی فتاویٰ میں بیان کیا گیا ہے تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

شریعت میں کس طرح اس بات کی اجازت دی جائے گی کہ ایک بااجرت شریک کار کسی متعینہ فیصد نفع یا نقصان کے کسی بھی خطرہ میں شریک ہو؟

عام طور پر یہ سب ہی جانتے ہیں کہ جب کوئی تاجر کسی کارخانہ (یا تجارتی نظام) کا اجراء کرتا ہے تو وہ کچھ ملازمین کو منظم کرتا ہے جو اس کی تجارت یا پیداوار میں تعاون کرتے ہیں۔

اوران ملازمین کو تنخواہ کی شکل میں اس کا معاوضہ دیا جاتا ہے سوسائٹی یا (جماعت (قوم) میں کچھ ماہرین ہوتے ہیں جو اُجرت کی بنیاد پر متعینہ فیصدی کی شرکت کے ساتھ اپنی ذاتی ملازمت کرنا چاہتے ہیں تاکہ اپنی قابلیت وصلاحیت اور اخلاص سے کام لیکر اپنے لیے زیادہ سے زیادہ آمدنی پیدا کرسکیں. کچھ ایسے بھی روپئے لگانے والے ہیں جو بذات خود براہ راست کسی تجارت میں شامل نہیں ہونا چاہتے ہیں. بلکہ ایسے افراد کی تلاش ہیں رہتے جو مذکورہ بالا مہارت کے حامل ہوں اگران میں سے کسی ایک سے مطمئن ہوجاتے ہیں تو وہ کسی منتخب شدہ تجارت پر اعتماد کرکے اپنا سرمایہ لگانے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں. یہ سرمایہ لگانے والے اپنے ملازمین کو اجرت کے ساتھ شریک کار ہونے کی تعینہ فیصدی دینے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں" مضاربت کھاتے" کے تحت اس طرح کے ساجھی دار سال کے اخیر میں منافع حاصل کرتے ہیں. اس منافع کو تجارتی ادارہ کے قیام کی ابتدا سے قبل طے شدہ معاہدہ کے مُطابق تقسیم کیا جاتا ہے متعینہ مدت میں ان سے خسارہ ہوجاتا ہے تو اس صورت اس طرح کے ساجھی دار کسی بھی قسم کے خسارہ سے آزاد ہوتے ہیں اور خسارہ کا پورا تاوان (قرضے) روپیہ لگانے والے کو برداشت کرنا پڑے گا. اس قسم کی ساجھے داری روپئے لگانے والے کی مہربانی اور صوابدید پر منحصر ہے کسی برابری کی بنیاد پر نہیں ہے"۔

علمار شریعت کا کہنا ہے کہ یہ ساجھے داری روپیہ لگانے والے اور کارگذار (شریک کار) ساجھے دار کے درمیان مندرجہ ذیل تشریح کے مُطابق برابری کا حامل ہے.

علمار شریعت کے مطابق جب شریک کار (کارگذار) ساجھے دار کو نقصان یا خسارہ کرتا ہے تو خسارہ لازمی طور پر روپیہ لگانے والے ساجھی دار کو برداشت کرنا پڑے گا. شریک کار ساجھے دار کو نہیں.

(ایسا شریک کار جو عملی کام کی بنیاد پر شریک ہوں ذمہ دار نہیں ہوگا) شریک کار (کارگذار) ساجھے دار پہلے ہی اپنا وقت اور خدمات صرف کرچکا ہے اسی کے مطابق جس کے لیے اسکو ادا نہیں کیا گیا ہے. اس لیے روپیہ لگانے والے کا خسارہ دولت کی شکل میں ہوگا. اور کارگذار ساجھے دار کا نقصان یہ ہے کہ وہ اپنی زائد خدمات اور وقت صرف کرنے کے عوض میں کچھ بھی محنتانہ نہیں پائے گا.

میری اپنی ذاتی رائے ہے کہ مذکورہ بالا ساجھے داری برابری کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ

خالص روپیہ لگانے والے کی مہربانی اور صوابدید پر منحصر ہے۔ اس لیے کہ اگر کارگذار (شریک کار) ساجھے دار کو اجرت دی جاتی ہے تو کیوں ان کو مثبت یا منفی عوامل جو غیر یقینی ہیں فائدہ کے بغیر رغبت (شوق وجذبہ) پیدا کرنے کی زائد فیصدی دیجائے۔
کارگذار ساجھے دار تجارت کو فروغ دینے میں کاہل اور نااہل بھی ثابت ہوسکتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا معاوضہ مقرر ہے۔
جبکہ غیر متوقع فائدہ ہو تو وہ اس میں شریک ہو اور جب غیر متوقع خسارہ ہو تو وہ اسمیں شریک نہ ہو۔
اس کی ترقی پذیر صلاحیتوں سے منافع کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے تو اس کا شریک دار ہوتا ہے اس کے برعکس جب اس کی نااہلی خسارہ نتیجہ برآمد کرتی ہے تو وہ اس کو برداشت نہیں کرتا ہے۔
اصولی طور پر اگر وہ نااہل ہے تو اس کو خسارہ میں بھی شریک ہونا چاہیئے اسی شرح میں جس شرح میں وہ منافع کا شریک دار ہے۔ اگر وہ باصلاحیت ہے۔
جبکہ روپیہ لگانے والے اپنا سرمایہ فراہم کرتے ہیں تو کارگذار ساجھے دار کو بھی اپنا سرمایہ (یعنی غیر محسوس صورت میں) فراہم کرتا ہے جبکہ دونوں ہی اپنا سرمایہ کسی تجارتی ادارہ میں استعمال کرتے ہیں تو پھر کارگذار ساجھے دار خسارہ سے آزاد کیوں ہیں؟
موجودہ معاشیات میں "سرمایہ" Capital (پونجی) کی تعریف کیا ہے؟ کس طرح کسی راس المال کے لگانے والے کے حصہ کو متعین کرنے کا طریقہ معلوم کیا جائے گا؟
جدید ماہرین معاشیات "سرمایہ" (پونجی) کی تعریف مندرجہ ذیل طریقہ پر کرتے ہیں۔
معاشیات میں "سرمایہ" کی اصطلاح مختلف اور زیادہ وسیع معنی میں استعمال کی جاتی ہے۔ بہ نسبت عام زبان کے جس میں "زر" کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جو کہ بالکل غلط ہے۔
بعض ماہرین معاشیات سرمایہ کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ آدمی کی دولت کا وہ حصہ ہے جو زمین کے علاوہ آمدنی میں اضافہ کرتا ہے لیکن سرمایہ Capital کا یہ مکمل اطمینان بخش معنی نہیں ہے اس لیے آمدنی زر جو کہ سرمایہ کا ایک حصہ ہے اور یہ آمدنی میں اضافہ کرتا ہے اس وقت جبکہ سودی قرض پر اس کو دیا جائے۔ اس کو سرمایہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ علماء شریعت "سرمایہ" کی تعریف یہ کرسکتے ہیں جیسے زر، مشین، خام مال، ضمانت مال اور تجارت کا مالک ہے وہ

سرمایہ ہے۔ یہ سب عوامل ہیں سرمایہ نہیں کہے جا سکتے ہیں۔ بلکہ حق ملکیت اور پیداوار کے عوامل کی نمائندگی کرتے ہیں۔

بعض ماہرین معاشیات نے میری رائے میں "سرمایہ" کی صحیح طور پر یہ تعریف کی ہے کہ "پیدا کئے گئے ذریعہ پیداوار ہے" Produced means of Production. اس لئے سرمایہ مشتمل ہے۔ محسوس ذرائع پر جیسے زر، مشین، اوزار، زمین، کارخانے، نہریں، نقل و حمل کے سامان، خام مال، اسٹاک (جمع) وغیرہ۔ اور غیر محسوس ذرائع پر جیسے جسمانی (طبعی) چیزیں وقت اور صلاحیت کے عناصر۔ ان میں سب ہی مزید پیداوار کی ترقی (میں اضافہ) کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں۔

انفرادی طور پر راس المال والوں کے حصّوں کی معلومات حاصل کرنے اور تحقیق کے لیے مندرجہ بالا تمام عوامل پر غور کرنا ضروری ہے اور ان حصّوں کے مطابق پیداوار میں سے منافع معلوم کرنے کے لیے ان کے سرمائے کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ (۵) غیر ملکی تبادلہ۔

(۶) اور (۷) ساجھے داری سرمایہ/کفالت کرنے والوں کے (نجی) حصّے:

SHARE CAPITAL/SPONSOR'S SHARES

غیر سودی بینک حصّوں (کی خریداری/شرکت) کے لیے عوام سے درخواست کر سکتا ہے جن کو ایک عام کمپنی کی طرح مختص کیا جا سکتا ہے (حصوں کا تعین کیا جا سکتا ہے) ان متعینہ حصوں کا فوراً ادا ہونا ضروری نہیں ہے۔ جب ضرورت پڑے طلب کیا جا سکتا ہے عوام کے حصوں سے حاصل شدہ سرمایہ میں مزید اضافہ کی غرض سے غیر سودی بینک کے ذمہ داروں کے نجی حصّے کی ایک بڑی رقم بھی لی جائے گی۔

ذمہ داروں یا کفالت کرنے والے کا (نجی) قرض یا مؤسس کے حصّے اس کے حصّوں تک محدود نہیں ہوں گے۔ جیسا کہ کسی عام کمپنی کی حالت ہوتی ہے بلکہ قرض حاصل کئے جانے کی پوری ذمہ داری ہو گی۔ پھر بھی دوسرے حصّہ داروں کا قرض (ذمہ داری) ادا شدہ حصّوں تک محدود ہوگا۔ اگر ذمہ داروں کے حصّے کے قرض غیر محدود ہوں گے۔ لیکن ان کے منافع کا حصّہ دوسرے عام حصّہ داروں کے مُطابق ہوگا۔

فنڈ کا استعمال (Application of Funds).

(۱) نقد رقم:-

غیر سودی بینک گاہک کے جمع کھاتے اور متعینہ جمع کھاتے سے نقدی رقم کی شکل میں اپنے فنڈ کا ایک مختصر حصہ جمع کرنے والوں کے روزانہ کے طلب کو پورا کرنے کے لیے محفوظ رکھے گا۔ جبکہ فنڈ کا بڑا حصہ منافع کے حصول کے لیے استعمال میں لایا جائے گا جو آسانی سے نقدی میں تبدیل ہونے والا ہو۔

غیر سودی بینک کے مقررہ حصہ کا نقدی کی شکل میں رکھنا قانونی ضروریات اور تجربہ کی بنیاد اور اس کے عوامل ہوگا۔ یہ عوامل ہیں۔

۱۔ گاہک کے تجارتی طریقے اور علاقے میں مروجہ شرائط

۲۔ جمع کرنے والے / روپیہ لگانے کی نوعیت۔

۳۔ انتہائی مدت کے شرائط

۴۔ خاص مواقع جیسے عید، کرسمس، اور دوسرے تہوار وغیرہ۔

۵۔ گاہک کے ذریعہ بڑی رقم نکالنے کا پہلے سے فیصلہ (سمجھوتہ)

غیر سودی بینک صحیح فیصلہ اور رائے قائم کرکے اپنے فنڈ کو زیادہ نفع حاصل کرنے کے لیے اس طرح استعمال کرے کہ ہر وقت جمع کرنے والے یا روپئے لگانے والے جب مطالبہ کرے تو اس کو پورا کرنے میں اعتبار و اہلیت نہ کھوئے۔

(۲) مرکزی بینک میں محفوظ (رقم) Central Bank Reserve

ہر ایک ملک میں تمام چلنے والے بینک کو جمع رقم (کھاتوں) کی ایک مخصوص فیصدی کو مرکزی بینک میں محفوظ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس جمع رقم (کھاتہ) کا حساب اور تخمینہ بینکوں میں مختلف قسم کے گاہکوں کے کھاتوں کے ہر ایک مہینہ کے اخیر کے بچت کے حساب کے مطابق کیا جاتا ہے۔ متحدہ عرب امارات (UAE) مرکزی بینک اس پالیسی کے تحت تمام بینکوں کو یہ سہولت دیتا ہے کہ وہ اپنی محفوظ رقم بغیر کسی معاوضہ کے استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن کم سے کم رقم جو اوسط طور پر محفوظ رکھنے کے لیے ہر مہینہ میں مقرر کی گئی ہے۔

مہینہ کی پہلی تاریخ کے اعتبار سے ہر چھٹے دن ایک اوسط کی بنیاد پر باقی رکھنا ضروری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض دن مقررہ حد سے کم بھی کوئی بینک رقم رکھ سکتا ہے۔ ہر چھٹے دن کے خاتمہ پر اوسط مقررہ محفوظ رقم کی حد کے برابر ہونا ضروری ہے۔

اس سہولت سے فائدہ اٹھا کر غیر سودی بینک رقم جمع کرنے والوں کی ضرورتوں کی تکمیل کر سکتا ہے۔ اس صورت میں جب کہ غیر سودی بینک کے پاس فنڈ کی کمی ہو جائے۔ غیر سودی بینک کے لیے اس کی متبادل شکل یہ ہو سکتی ہے جبکہ کسی جگہ مرکزی بینک کے قوانین اور ضوابط مذکورہ بالا سہولت سے مختلف ہو تو اسی طرح کے منصوبے کا اہتمام غیر سودی بینک دوسرے بڑے بینکوں کے ساتھ مل کر اس جگہ یا علاقے میں ان کا تعاون حاصل کر کے ترتیب دے سکتا ہے۔

(ب) غیر سودی بینک ایک مختصر رقم غیر سودی بنیاد پر دوسرے بینکوں میں جمع رکھ سکتا ہے۔ جبکہ یہ فوری ضرورت کے لیے مرکزی بینک سے فنڈ حاصل نہیں کر سکتا ہو

۳ مراسلات کے ذریعہ واجب الادا (ادائیگی) Due by Correspondents

غیر سودی بینک، شاخوں یا مراسلات کے وسیع نظام کے ذریعہ پورے ملک یا دُنیا میں عوامل کے لیے ترسیل زر کی سہولیات کی مختلف نوعیت کا کام انجام دے گا۔ جیسے مطلوبہ ڈرافٹ بذریعہ ڈاک متبادلہ MAIL TRANSFER ٹیلیگراف کے ذریعہ مبادلہ وغیرہ۔

۴ غیر سودی قرضے INTEREST FREE ADVANCES

(الف) ضروریات کے لیے: For Necessaries

غیر سودی بینک افراد اور پرائیویٹ کمپنیوں کو ضمانت حاصل کرنے کے بعد انتظامیہ کے اختیارات کے مطابق غیر سودی شرائط پر قرض دینے کی سہولت فراہم بھی کرے گا۔ وہ قرض جو افراد کو دیا جائے گا ایک مدت کے ختم ہونے کے بعد قرض لینے والا اس کو قسط وار ادا کیا جائے گا۔ وہ مدت ایک مہینہ، تین مہینے، سات مہینے، نو مہینے کی ہو سکتی ہے لیکن سال سے زیادہ کی نہیں ہوگی۔

اس قسم کے قرض دینے کا مقصد ان ضرورت مندوں کی مدد کرنا ہے جن کو ہاسپٹل کے بل یا طبی بل (اخراجات) کی ادائیگی وغیرہ کے لیے رقم کی ضرورت ہے۔ دوسرے قرض

لینے والے بھی ہوں گے جو پائیدار سامان جیسے ریفریجریٹر، کھانے پکانے سے متعلق سامان، فرنیچر و لباس وغیرہ خریدنا چاہتے ہیں۔

یہ قرض پرائیویٹ کمپنیوں کو رقم کی فوری ضرورت کو دفع کرنے کے لیے بطور مدد دیا جاسکتا ہے۔ اور ایک مہینہ کی محدود مدت میں واپس لیا جائے گا۔ ان قرضوں کا مقصد واجب الادا بلوں کی ادائیگی اور واجب الادا چیک کا بروقت ادا کرنا ہوسکتا ہے۔

اس صورت میں کسی ناقابل وصول قرض کا معاملہ پیش آتا ہے تو غیر سودی بینک اسکا پوری طرح ذمہ دار ہوگا۔

(ب) آرام / تعیش کے لیے: (تدبیر کرنا اگرچہ مشکل ہے)

(۵) رواں راس المال (چالو کھاتہ) CURRENT INVESTMENTS

تحویل میں گاہکوں (روپیہ جمع کرنے والوں کی جمع کردہ رقم) کے جمع کھاتوں سے جو اضافہ ہوا وہ رقم اور محفوظ تحویل کی رقم (کھاتوں) کو محفوظ ضروریات کی تکمیل کے بعد، اسلامی اداروں میں غیر سودی بینک کی ذمہ داری پر لگایا جائے گا۔ جیسے "شارجہ" میں اسلامک انوسمنٹ کمپنی یا اسی طرح کے دوسرے ادارے" واد ڈلی" (ایم، ای) لنڈن۔ اس کے منافع سے امید کی جاتی ہے کہ غیر سودی بینک کے مذکورہ بالا کھاتوں (حسابات، رقم) کی ادائیگی میں جو زائد اخراجات ہونگے پورے ہوجائیں گے۔

جو رقم جاری کھاتہ میں لگائی جائیگی وہ انتظامیہ کی منظوری پر ہے کہ مکمل تحویل کی کتنی متعینہ فیصدی غیر سودی شرائط پر ضرورت مند افراد کو قرض دی جائیگی۔ جو رقم قرض دی جائیگی وہ انتظامیہ کے اختیار اور فیصلہ پر مبنی ہے بچی ہوئی رقم منافع میں اضافہ کیلئے لگائی جاسکتی ہے۔

(۶) خطرات سے تحفظ کے لئے سرمایہ (راس المال)

وہ رقم جو متعینہ مدت سرمایہ کاری کے ذریعہ حاصل کی گئی ہے اس کو اسلامی اداروں یا اسی طرح دنیا کی دوسری تنظیموں میں منتظمین کے فیصلہ پر دوبارہ لگائی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں جبکہ غیر سودی بینک براہ راست تجارتی معاملہ انجام دینے میں فنڈ کے استعمال

کرنے کے قابل نہ ہو۔

غیر سودی بینک جس مدت میں رقم کو (کسی تجارتی ادارہ میں) لگانے کے دوران رقم کی واپسی کو محدود کرے گا کیونکہ کسی فرد کے نفع کو معلوم کرنے کی صورت میں اس پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔

اس صورت میں اگر کوئی روپیہ لگانے والا اپنی جمع کی ہوئی رقم کے کسی حصہ کو واپس کرنے پر مجبور کرتا ہے تو غیر سودی بینک کو اس کے مطالبے پر غور کرنا ہوگا۔ روپیہ لگانے والے کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے غیر سودی بینک اس کی مدد کرسکتا ہے اور غیر سودی قرض دے سکتا ہے۔ اس طرح سے اس کی جمع کی ہوئی رقم میں کوئی تقسیم نہیں کیجائے۔

جب کبھی رقم لگانے والا اپنی لگائی رقم واپس مانگتا ہے تو غیر سودی بینک گاہک کے جمع کھاتوں یا متعینہ جمع کھاتوں سے اس کو رقم فراہم کرسکتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا کھاتوں میں مقررہ حصے سے زائد فنڈ مہیا ہو۔

اگر غیر سودی بینک گاہکوں کی فوری ضرورت اور مطالبہ سے مطمئن نہیں ہوتا ہے تو گاہک کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ بازار میں یا غیر سودی بینک کے پاس فروخت کردے۔

غیر سودی بینک بازار سے حصے خریدنے کی صورت میں:۔

۱۔۔۔ یہ فنڈ استعمال کرے گا اگر نقدی کھاتہ سے مہیا ہو۔

۲۔۔۔ گاہک کے جمع کھاتوں یا متعینہ جمع کھاتوں سے فنڈ استعمال کرسکتا ہے۔

۳۔۔۔ (الف) نئی رقم لگانے والا (نیا کھاتہ) (ب) مہیا ہونے کی صورت میں غیر سودی بینک پہلے رقم لگانے والے کی مطلوبہ رقم کو واپس کرسکتا ہے۔

۴۔۔۔ مرکزی بینک سے محفوظ رقم استعمال کرکے فنڈ حاصل کرسکتا ہے۔

چوتھی مثال میں غیر سودی بینک مرکزی بینک سے زیادہ رقم بھی لے سکتا ہے جب تک کہ موجودہ روپیہ لگائی ہوئی کمپنیوں سے باٹنے یا جمع کرنے والے یا روپیہ لگانے والوں سے فنڈ حاصل کرلے۔

غیر سودی بینک روپیہ لگانے والے/حصہ داروں کے منافع کا فیصلہ کرنے کے لیے انفرادی حیثیت سے ان کے انفرادی تحویل کی اہمیت اور تاریخ کی قیمت مندرجہ ذیل طریقہ

پر طے کرے گا۔

مِثَال فرض کیجئے غیر سودی بنک نے مختلف مدت کیلئے مختلف رقم جمع کرنیوالوں سے معینہ مدت کے لیے سرمایہ (کھاتے کی بنیاد پر ۔۔۔۔۔۔۔۔،۔۔۔،۔۰۱حاصل کیا ہے۔ پہلے پورے سرمایہ کو اکائیوں میں، ہر ایک اکائی کی قیمت معلوم کرنے کے لیے تبدیل کیا جائے گا۔ یعنی سرمایہ اتنی اکائیوں کی تعداد میں تقسیم کیا گیا۔

اس لیے ۔۰۔۔۔۔۔،۔۔۔۔،۔۰۱ کو ۔۰۰۔۔۔۔،۔۔۔۔،۱ میں تقسیم کیا گیا تو ۔۔۔۰۱ اکائی کی قیمت ہوئی۔ جب اکائی کی قیمت ۔۔۔۰۱ ہے تو مندرجہ بالا سرمایہ کی تمام اکائیوں کی تعداد ۔۔۔۔،۔۔۔،۱ ہوگی۔ ان اکائیوں کی صورت میں پورا سرمایہ مزید منافع کے لیے استعمال کیا جائے گا۔ ان اکائیوں کی قیمت میں اضافہ ہوگا یا کمی ہوگی۔ اس کا نتیجہ غیر سودی بینک کی کارکردگی پر منحصر ہے۔

اگر مذکورہ بالا سرمایہ پر ایک مہینہ میں ۱۲٪ فیصدی کا پورا فائدہ ہوتا ہے۔

یعنی ―――――――― ۰۰ = ۔۔۔،۔۔۔،۱۰

۳۰ دن میں ۱۲٪ فیصدی شرح سے منافع ۔۔ = ۔۔۔،۱۰۰

جمع ―――――――― ۔۔ = ۔۔۔،۱۰،۱۰۰

اب اصل سرمایہ اور نفع دونوں کو جوڑ کر اکائیوں کی موجودہ تعداد میں تقسیم کیا جائے گا۔

یعنی ۔۔۔،۔۔۔،۱ کو ہر ایک اکائی قیمت ۱۰-۱۰ کے اعتبار سے پانا ہے۔

اگر جناب (ج) نے ۔۔۔۔۔۔،۵ غیر سودی بینک میں ۱۵٪ فیصدی خطرہ کی شرح کی بنیاد پر لگایا ہے اس کی پوری اکائیوں کی تعداد ۔۔۔۔۔۵ ہونی چاہیئے۔

مندرجہ بالا رقم جو لگائی گئی ہے ایک مہینہ کے لیے اس کا اور اس کے منافع کا **فیصلہ کرنے** کے لیے اس طرح حساب کیا جائے گا۔

جناب ج کی اکائیوں کی تعداد ۔۔ ۔۔۔۔،۵

ہر ایک اکائی کی قیمت لگائی گئی یعنی × ۱۰-۱۰

جمعہ سرمایہ + منافع ۔۔-۔۔،۵۰،۵

اصل سرمایا ________ ۵۰،۰۰۰-۰۰

مکمل منافع ________ ۵۰۰-۰۰

بڑ۱۵فیصدی خطرہ کی شرح پر غیر سودی بینک کا حصہ ۷۵-۰۰

جناب ج کا اصل نفع ________ ۴۲۵ ۰۰

اگر کچھ رقم قیمت لگانے کے بعد واپس ہوئی تو بچی ہوئی رقم جس کو لگانا ہے پھر سے موجودہ قیمت معلوم کرنے کے لیے اکائیوں میں تقسیم کی جائے گی۔

مثال کے طور پر:۔

مندرجہ بالا سرمایہ اور نفع ۱۰،۰۰۰،۰۰۰-۰۰ سے غیر سودی بینک کی ۴۰۰،۰۰۰ اکائیاں واپسی سے متاثر ہوئیں۔ اس وقت جبکہ ہر ایک اکائی کی قیمت بھی یعنی ۱۰-۱۰، ________ ۴،۰۴۰-۰۰۰-۰۰

بچی ہوئی رقم (سرمایہ) ________ ۶،۰۶۰-۰۰۰-۰۰

اب ہر ایک اکائی ۱۰-۱۰ کی قیمت کی بنیاد پر بچی ہوئی رقم ۶،۰۶۰،۰۰۰-۰۰ غیر سودی بینک کے ذریعہ لگائی جائے گی جو بھی نتیجہ حاصل ہو۔ تمام اکائیوں کی تعداد کے مطابق جیسا نتیجہ برآمد ہوگا کی قیمت لگائی جائے گی۔

نفع و نقصان پر اعتماد بحال رکھتے ہوئے رقم کو لگانے (تجارتی ادارہ میں) کا کام غیر سودی بینک جاری رکھے گا اگرچہ رقم کی واپسی سے متاثر ہو یا نئی رقم جو غیر سودی بینک میں لگائی جائے اس سے متاثر ہو۔

(۷) مالیاتی ساجھے دار FINANCIAL PARTNERSHIP

عام (روایتی) بینک کے نظام میں کوئی قرض لینے والا آسانی سے کسی بینک سے قرض لے سکتا ہے۔ محسوس جائیدادوں کی ضمانت پیش کر کے، یا ضمانت دار پیش کر کے یا مینیجر کو اپنی ادائیگی کی اہلیت کا اطمینان دلا کر، یا اپنی جرأت کا اعتماد دلا کر اور مقصد کی ایمان داری کا یقین دلا کر۔

عام طور پر بینک ایسی ضمانتوں کو قبول کرتا ہے جو بازار میں فروخت کی جا سکے اور قرض داروں کو قرض دلا سکتا ہے لیکن ضمانت ہی صرف ایسی چیز نہیں ہے جس پر بھروسہ کیا جا سکے۔

اس لیے کہ ایسے معاملات بھی سامنے آئے ہیں کہ جعلی حصہ داری سرٹیفکٹ (شہادت نامہ) ضمانت کے طور پر پیش کئے گئے اور آخرکار بینک والے کو معلوم ہوا کہ قرض مکمل طور پر غیر محفوظ تھا۔

اس کے علاوہ موجودہ بینک بعض قرض دار جس سے ضمانت لیتا ہے، ضمانت کی قیمت سے زیادہ کا مالی قرض دیتا ہے جس کا بازار میں اعتماد بہتر ہوتا ہے، اور کامیاب تجارت کرتا ہے۔ ایک بار جب فنڈ بینک سے بطور قرض دیا جاتا ہے اس فنڈ کا استعمال قرض لینے کے اختیار میں ہوتا ہے کہ وہ رقم کو جس طرح چاہتا ہے استعمال کرتا ہے، یا تو وہ اسکا صحیح استعمال کرتا ہے یا غیر قانونی تجارت میں لگاتا ہے۔ کچھ تاجر ایسے ہوتے ہیں جو بینک سے لی ہوئی قرض کی رقم اپنی ذمہ داری پر ایمانداری سے استعمال چاہتے ہیں، لیکن ذاتی مہارت میں کمی کے سبب انتظامی دیکھ بھال کی کمی، کمزور انتظام یا تجارتی مقابلہ کی وجہ سے وہ تنزل کی طرف چلا جاتا ہے۔ بینک بہت کم اور شاز و نادر ہی انکی تجارتی معاملات میں مداخلت کرتا ہے، ان کی رہنمائی کرتا ہے۔ جب فنڈ کی رقم قرض داروں کے ذریعہ ضائع کردی جاتی ہے کسی سبب کی وجہ سے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ منافع بینک کو ادا کریں گے۔ ایسی صورت میں ان سے اکثر کے لیے اصلی رقم کا واپس کرنا بھی ناممکن ہوتا ہے۔

قرض داروں کے مال و سرمایہ پر براہ راست گرفت میں کمی کی وجہ سے بینک کو ناقابل وصول قرضوں کا زیر بار ہونا پڑتا ہے۔ تجربہ سامنے آیا ہے کہ قرض داروں کا گہرے مطالعہ کے باوجود بینک کو دنیا کے بہت سے ممالک میں ناقابل وصول قرض کو جمع کرنا پڑتا ہے۔

مالیاتی ساجھے دار ہونے کے استحقاق کی مناسبت سے غیر سودی بینک نے جو قرض قرضدار کو دیا اس میں تدابیر بھی کرسکتا ہے اُن کے معاملات سے واقف بھی رہ سکتا ہے تاکہ فنڈ کا غلط استعمال نہ کرسکے۔ اس صورت میں غیر سودی بینک قرض داروں کو کسی ضمانت کے لیے مجبور نہیں کرسکتا ہے۔

جبکہ رقم دینے کا بنیادی مقصد ترقی پذیر اہم کام تجارت میں مدد دینا ہے، کیوں قرض ان کی مرضی پر استعمال کرنے کے لیے دیدیا جائے، تاجر ضرور عملی تجارت میں واقفیت و معلومات کے حامل ہوتے ہیں اور غیر سودی بینک بھی ضروری مالیاتی مہارت کا حامل ہے۔ دونوں کی مہارت کے اشتراک سے کوئی بہت اچھا نتیجہ یا بازار میں بہتر پیداوار لایا جاسکتا ہے، جو کہ

نہ صرف ان کے لیے قابل منافع ہوگا، بلکہ سماج میں معیارِ زندگی کو بھی بلند کریگا۔
لگائی جانے والی مالیت (سرمایہ) پر تسلط رکھنے کی غرض سے غیر سودی بینک کو چند مختار سلازمین کو مقرر کرنا پڑے گا۔ وہ روزانہ، ہفتہ وار قرض داروں کی تجارتی سرگرمیاں کا محاسبہ کرینگے۔ وہ روزانہ کے معاملات کا غیر سودی بینک کی انتظامیہ کو رپورٹ پیش کریں گے۔

متوقع ساجھے دار کا تعین — Assessment of Prospective Partner

عنوان (دستاویز ملکیت نام):	Title
صاحب ملکیت:	Proprietor
پتہ:	Address,
رجسٹری:	Registrations
کام (تجارت) کی نوعیت	Nature of Venture.
ساہوکار	Banker
محسوس قدر (اشیار جو قابل قدر ہیں)	**Tangible Value,**
موجودہ جائداد:	Current Assets,
موجودہ قرضے:	Current-Liabilities,
عملی سرمایہ:	Working Capital,
اشیار مندرجہ:	Inventry,
بیع:	Sale.
بیع کی قدر و قیمت:	Cost of Sale,
قابل وصول بل:	Bills Receivable,
واجب الادا بل:	Bills Payable,
غیر محسوس (اشیار) کی قیمت فیصدی ٪	**Intangible Value,**
علمی استعداد:	Qualification,
صلاحیت:	Ability

کارکردگی کی قابلیت	Efficiency,
تجربہ	Experience,
مدّت	Time,
آمدوخرچ	Income & Expenditure
مجموعی آمدنی :	Gross Profit
حصّے :	Shares
انکم ٹیکس (آمدنی پر ادائیگی	Income Tax,
خالص منافع	Net Profit,
خطرہ کی شرح بز	Risk Ratio

غیر سودی بینک مندرجہ ذیل جمع کرنے کی سہولت رکھتا ہے۔

۱۔ مختصر مدّت ———— ایک سے تین سال تک
۲۔ درمیانی مدّت ———— چار سے چھ سال تک
۳۔ طویل مدّت ———— سات سے نو سال تک

جو فنڈ متعینہ مدّت کی بنیاد پر گاہکوں سے لیا گیا ہے اُس فنڈ کو غیر سودی بینک مالیاتی ساجھے دار کی حیثیت سے موجود کارخانوں (تجارتی اداروں) میں ان کی ثقافت، صداقت و اعتبار کی تحقیق کرنے کے بعد لگا سکتا ہے۔ غیر سودی بینک اس مدّت کے بعد جو مدّت ساجھے داری قائم کرنے کے وقت طے ہوگئی تھی، اپنی شریک داری کا حساب ادا کر سکتا ہے۔ کارخانہ (تجارتی ادارہ) کی جائدادوں کی بازار کے مطابق دوبارہ قیمت لگانے کے بعد سرمایہ کے حصّہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

غیر سودی بینک مالیاتی ساجھے دار ہو کر نئے کام کو ترقی دینے کی سہولت بھی رکھتا ہے۔ اسکے سرمایہ کا حصّہ بھی کم کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

(۸) ملکیت : OWNERSHIP

غیر سودی بینک منافع کی ترقی کے لیے انتظامیہ کی رضامندی سے اپنی تجارت بھی قائم

کر سکتا ہے جو کہ مکمل طور پر غیر سودی بینک کے زیر تسلط رہے گا۔

۹- پیداواری سہولیات

Productive Facilities,

یہ سہولت قرض لینے والے کو اس کے لیے اس کی خواہش اور ارادہ کے مطابق زیادہ سے زیادہ متعین سرمایہ پیدا کرنے کی غرض سے تعاون فراہم کرتی ہے متعین سرمایہ، مطلوبہ فنڈ کو مختص کر دیتا ہے غیر منقولہ جائداد کی خریداری یا تجدید کے لیے، جیسے زمین، عمارت، مشین وغیرہ۔

غیر سودی بینک کا مقصد قرض لینے والوں کو سود کے بوجھ کا سامنا کئے بغیر عام بینکوں سے مختلف صورت میں ترقی دینا ہے قرض لینے والے کی ضرورت پر انحصار کرتے ہوئے غیر سودی بینک مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر قرض دیگا۔

۱ــــ پٹہ (اجارہ) کی بنیاد پر خریداری Lease hold Purchase,

۲ــــ برابری یا حصہ داری کرایہ کی بنیاد خریداری Equity Hire Purchase

پٹہ کی بنیاد پر خریداری کا کیا مطلب ہے؟

ایک قرض لینے والا غیر سودی بینک سے کسی تجارتی یا قیمتی جائداد، فطری طور پر جسکی قیمت گھٹنے والی ہے۔ جیسے کار، ٹرک، ساز و سامان وغیرہ کی خریداری کے لیے رقم حاصل کر سکتا ہے اولاً خریدا ہوا سامان، جائداد غیر سودی بینک کی ملکیت ہوگی۔ اور پٹہ پر قرض لینے والے کے قبضہ میں ہوگی۔ غیر سودی بینک پٹہ کا اور کرایہ کی اس رقم کا جس کو پٹہ دار ماہانہ ادا کریگا۔ کا فیصلہ کریگا۔ کرایہ کی قدر و قیمت (شرح) بازار کے موجودہ حالات پر منحصر ہوگی۔ جبکہ خریدی ہوئی جائداد کی قیمت کی پوری رقم غیر سودی بینک وصول کریگا تو پٹہ دار کو کہا جائے گا کہ وہ بازار کی قیمت کے مطابق یا گھٹی ہوئی قیمت کے مطابق جائداد کو خرید لے۔ جو بھی قیمت لگائی جائے گی وہ غیر سودی بینک کی آمدنی ہوگی۔ ایک بار اس قیمت کو غیر سودی بینک وصول کرنے کے بعد جائیداد کی ملکیت پٹہ دار یا خریدار کو منتقل کر دی جائے گی۔

پٹہ کی بنیاد پر خریداری کی افادیت کی غرض سے پٹہ دار کو دو ضمانت دار یا ضمانت پیش کرنا پڑے گا۔ کسی حادثہ کی صورت میں خریدی ہوئی جائداد کو پٹہ کی میعاد کے دوران کوئی نقصان ہو جاتا ہے تو غیر سودی بینک پٹہ دار سے اس نقصان کی قدر و قیمت کا دعویٰ کرے گا۔ اگر وہ دعویٰ

کی تکمیل میں ناکام رہتا ہے تو غیر سودی بینک ضمانت دارسے ضمانت سے وہ رقم بے باق کرلیگا۔ (وصُول کرے گا)

مِثال جناب "ج" ۲۰۰۰۰ کی لاگت سے ایک کار خریدنا ہے اور فنڈ غیر سودی بینک سے حاصِل کرتا ہے (اس صُورت میں) اب کار کا مالک غیر سودی بینک ہے۔ اور جناب "ج"، پٹہ دار ہے۔ بازار کی قیمت کا اندازہ کرنے کے بعد غیر سودی بینک (ماہانہ) ۵۵۵.۵۵ تین سال (۳۶ مہینوں کی مدّت) میں ادائیگی کے لیے کرایہ مقرر کرتا ہے جبکہ یہ مذکورہ مدت مکمل ہوجاتی ہے تو کار کی گھٹی ہوئی قیمت ۶۰۰۰/- ہوتی ہے۔ پٹہ دار کو اختیار ہے کہ کار کی گھٹی ہوئی قیمت جو غیر سودی بینک کی آمدنی ہوگی پر خریدلے۔

۲— برابری حصّہ داری کرایہ کی بنیاد خریداری

غیر سودی بینک کسی جائداد جس کی قیمت بازار میں مختلف ہے کے خریدنے کی غرض سے فنڈ دے سکتا ہے جیسے زمین، مکانات، دکانیں، کارخانے اور ایسی اشیا جس کی مانگ یا طلب ہو وغیرہ اس صورت میں قرض لینے والے کو وہی سہولت دی جائے گی جیسا کہ پٹہ کی بنیاد پر خریداری کے اصول کے تحت بیان کی گئی لیکن ایسی قرض دار کرایہ دار مہیا کردہ رقم کو قسط وار جب وہ چاہیں اور جتنی رقم (ہر قسط میں) وہ دینا پسند کریں ادا کرسکتے ہیں۔ غیر سودی بینک، کرایہ دار اور اپنے درمیان (برابری ساجھے داری) کے حصّہ کو برقرار رکھے گا۔ آخری قسط کی ادائیگی کے بعد جائداد کی قیمت لگائی جائے گی یا بازار کی قیمت کے مطابق فروخت کردی جائے گی۔ اور جو بھی قیمت لگائی جائیگی جائداد میں لگائے گئے سرمایہ کے حصّہ کے مُطابق کرایہ دار اور غیر سودی بینک کے درمیان تقسیم کرلی جائیگی۔

مِثال جناب الف ب ج کو زمین خریدنے اور اس پر کوئی عمارت تعمیر کرنیکی غرض سے -/۲۰۰۰۰۰ فنڈ کی ضرورت ہے اس کے پاس -/۵۰۰۰۰ کا ذاتی فنڈ ہے زمین اور مکان کی لاگت -/۲۵۰۰۰۰ ہے۔

غیر سودی بینک مہیا کرتا ہے	۲۰۰،۰۰۰=۰۰
جناب، الف ب ج	۵۰،۰۰۰=۰۰
مجموعی رقم	۲۵۰،۰۰۰=۰۰

تاریخ	تفصیلات	غیرسودی بینک	قرض	جمع رقم	جنابِ الف ب ج	غیرسودی بینک		جناب الف ب ج	
جنوری	دونوں حصے ساجھے داری کے ذریعہ	200,000	—	—	50000	8000	1666.66	2000	416.67
فروری	جناب الف ب ج کے ذریعہ	190,000	—	10,000	60000	7600	1583.33	2400	500.00
مارچ	کرایہ	—	—	—	—	—	1583.33	—	500.00
اپریل	جناب الف ب ج کے ذریعہ	180000	—	10,000	70000	7200	1500.00	2800	583.33
مئی	"	160,000	—	20,000	90000	6400	133.33	3600	750.00
جون	"	140,000	—	20,000	110000	5600	1166.67	4400	916.66
جولائی	"	120,000	—	20,000	130000	4800	1000.00	5200	1083.33
اگست	"	100,000	—	20,000	150000	4000	833.33	6000	1250.00
ستمبر	"	50,000	—	50,000	200000	2000	416.66	8000	1666.67
اکتوبر	"	30,000	—	30,000	—	1200	250.00	—	—
نومبر	"	10000	—	10,000	—	400	83.33	—	—
دسمبر	"	10000	—	10,000	—	400	53.33	—	—
	کل جمع	—	—	200,000	—	—	16499.97	—	7666.62

اس علاقہ میں مروجہ کرایہ ———— ۲۰۸۳,۳۳

معاہدہ ———— مشترکہ ملکیت مختلف ہے۔

خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

خریداری کی قیمت (لاگت) -/۲۵۰,۰۰۰ تقسیم کی گئی /۱۰,۰۰۰ اکائیوں میں ہر اکائی کی قیمت ۲۵.۰۰ کرایہ ۲۰۸۳.۳۳ تقسیم کیا گیا -/۱۰,۰۰۰ اکائیوں میں ہر ایک اکائی کی قیمت ۲۰.۸۳۳ ختم ہوئی مدت کا سال جنوری ۱۹۸۶ء بازار کے اعتماد سے جائداد کی خرید قیمت۔

اضافہ ———— ۳۰۰,۰۰۰,۰۰

کمی

اصلی قیمت ———— ۲۵۰,۰۰۰,۰۰

اصل منافع ———— ۵۰,۰۰۰,۰۰

منافع کی اکائی -/۵۰,۰۰۰ تقسیم کی گئی ۱۰,۰۰۰ کے ذریعہ = ۵.۰۰

مجموعی کرایہ حاصل ہوا ———— ۱۹۱۹۹.۶۳

کرایہ کی اکائی کی قیمت ———— ۱۹۱۹۹.۶۳ جو تقسیم کی گئی ۱۰,۰۰۰ کے ذریعہ = ۱۹۱۹۶۶۳

غیر سودی بینک کے حصے

مکمل اکائیاں = ۱۱.۴۹۹.۹۷ تقسیم ۱.۹۱۹۶۶۳ کے ذریعہ = ۶۰۰۰

اس لیے منافع ۵ × ۶۰۰۰ = ۳۰,۰۰۰

جناب الف ب ج کے حصے

مکمل اکائیاں ۷۶۶۶.۰۰ ÷ ۱.۹۱۹۶۶۳ = ۴۰۰۰

اس لیے منافع ۵ × ۴۰۰۰ = ۲۰,۰۰۰

(۱۰) جائز سرمایہ (راس المال) سرمایہ کاری Eligible Investments

غیر سودی بینک بعض ایسے چھوٹے قرض داروں کی مالی اعانت کرسکتا ہے جن کے پاس معمولی، یا کچھ بھی فنڈ نہیں ہے لیکن ان کا کرایہ دار ہے۔ ضروری ٹیکنیکل کا مالک ہے وہ جانتا ہے کہ کام کس طرح کیا جاسکتا ہے کسی خاص منصوبہ یا کارخانہ (تجارتی ادارہ) کو چلانیکی صلاحیت

بھی رکھتا ہے۔ اگر غیر سودی بینک اس بات سے مطمئن ہے کہ قرض دار کو کامیابی سے استعمال کرنے کی صلاحیت و قابلیت رکھتا ہے اگر نہیں ہے تو استحقاق کی صورت میں قرض دار کو ضمانت کے لیے مجبور کر سکتا ہے۔ اس طرح کے قرض دار کو غیر سودی بینک طے شدہ متعینہ مدت تک کے لیے بحیثیت مالیاتی ساجھے دار کے قرض دے سکتا ہے۔

بازار کی قیمت کے مطابق کارخانہ کی جائداد کی دوبارہ قیمت لگانے کے بعد غیر سودی بینک کے سرمایہ کے حصہ کی ایک متعین فیصدی کو قرض دار سال بہ سال ادا کر کے غیر سودی بینک کی ساجھے داری کو محدود کر سکتا ہے۔

متعینہ خطرہ کی شرح یا کسی نقصان کی صورت میں طے شدہ شرح کے مطابق غیر سودی بینک اور قرض دار متوقع نفع کے حصہ دار ہوں گے۔ اور اسی شرح پر ان کو نقصان بھی برداشت کرنا پڑے گا۔

اس سرمایہ کاری پالیسی کے تحت قرض دار کو ہفتہ وار یا ماہانہ اس کی خدمات اور وقت کے عوض معاوضہ بھی دینا پڑے گا۔ ذاتی مہارت یا قابلیت، زائد اوقات، کارکردگی کی اہلیت کا شمار غیر محسوس سرمایہ میں کیا جائے گا۔ ان کے حصے کی خصوصیات اور مقدار کے مطابق خطرہ کی شرح سرمایہ کار اور قرض دار کے درمیان طے کی جائے گی۔ یہ سرمایہ کاری ۵۰/۵۰ کی بنیاد پر ہوگی۔

اگر قرض دار اس کے مطابق ساجھے داری قبول کرتا ہے جیسا کہ معتینہ مدت کیلئے سرکاری (ب) کے تحت تشریح کی گئی ہے تو مالیاتی منصوبہ کے بند کرنے کے بعد اس نفع رنقصان کے حصہ سے اس کی تمام رقم جو انھوں نے وصول کیا ہے وضع کیا جائے گا اس قسم کی سرمایہ کاری ۴۹/۵۱ کی بنیاد پر ہوگی۔

(۱۱) کرایہ کی جائداد
RENTAL PROPERTY

غیر سودی بینک کے فنڈ کے استعمال کے لیے دوسرا محفوظ طریقہ جائداد کا مالک ہونا ہے اور وہ جائداد کرایہ کے آراستہ کرنے فلیٹ اور مکانات پر مشتمل ہوگی۔ اس طریقہ سے غیر سودی بینک اپنے دوسرے استعمالات کے ساتھ آمدنی کی معتد بہ رقم میں اضافہ کر سکتے ہیں۔

(۱۲) غیر منقولہ جائداد

FIXED ASSETS

(الف) پٹے پر لی ہوئی جائداد

غیر سودی بینک کسی تجارتی مرکز میں قائم ہوگا جہاں شہر کے مختلف گوشوں سے آسانی سے آفس تک پہونچ سکتے ہیں۔

(ب) فرنیچر وساز وسامان:۔

غیر سودی بینک کو عمدہ اور اعلیٰ خدمت اپنے گاہکوں کو فراہم کرنے کی غرض سے اچھے قسم کے فرنیچر اور ساز وسامان خریدنا چاہیئے۔

مسلسل

غیرسودی بینک کی مالیاتی ترتیب (درجہ بندی)

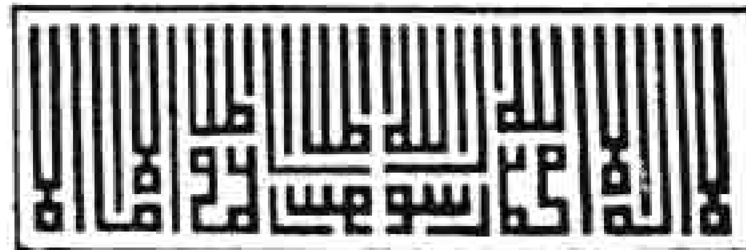
بی۔ایس	کھاتہ	متوقع/منافع	رقم	اوسط منافع/نقصان	غیرسودی بینک کے حصے	سرمایہ داروں کے حصے
۵	دواے راس المال (چالوکھاتہ) (جاری سرمایہ کاری)	4%	40,555.56		40,555,56	
٦	خطرات سے تحفظ کے لئے سرمایہ	10%	1,318,055.50	15%	197,708,32	1,120,347.20
۷	مالیاتی ساجھے داری	20%	1,825,000,00	20%	365,000.00	1,460,000.00
	سرمایہ کاری فیس	0.5%	105,000,00		105,000.00	
	جائدادوں کی قیمت					
	اضافہ	1%	230,000,00	25%	57,500,00	172,500,00
	کمی	کچھ بھی نہیں	———	———	———	———
			3,518,611.06		765,763,88	2,752,847 20

غیرسودی بینک کی مالی حالت				سرمایہ کاروں کے حِصّے	
آمدنی		خرچ			
مجموعی نفع	ذمہ داران		سرمایہ		23,000,000.00 + 2,752,847.20
765,763.88	منیجر	84,000.00	مجموعی نفع		25,752,847.20
	نائب منیجر	60,000.00			
	خازن/کلرک	30,000.00	کمی		
	کلرک/ٹائپسٹ	36,000.00	غیرسودی بینک کوفیس ادا کی گئی		- 105 000,00.00
	کرایہ	100,00.00			25,647847.20
	اسٹیشنری (کاغذ قلم وغیرہ)	30,000.00	اصل سرمایہ		- 23,000,000.00
	متفرقات	25,000.00	خالص نفع		2647 847,20.00
	جمع	365,000.00	اوسط فیصدی		11.672 %
	خالص منافع	400,763.88			
765763.88		765,763.88			

مجموعی قرضے	رقم
۱ــــ مطلوبہ جمع رقم	
گاہک کی نقدی رقم (جمع رقم)	
انفرادی	۳۰,۰۰۰
دیگر	۱,۵۰۰,۰۰۰
۲ــــ عارضی جمع رقم (تحویل)	
متعینہ جمع رقم (کھاتہ)	
انفرادی	۵۰,۰۰۰
دیگر	۱۵۰,۰۰۰
۳ــــ معینہ مدت کا راس المال	
(معینہ مدت کے لیے سرمایہ کاری)	
(معینہ مدت کے لیے لگائی ہوئی رقم)	
الف	۴,۰۰۰,۰۰۰
ب	۸,۰۰۰,۰۰۰
۴ــــ مدت معینہ کے لیے جمع رقم کی رسید	
مختصر مدت کیلئے	
درمیانی مدت	۹,۰۰۰,۰۰۰
طویل مدت	
۵ــــ غیر ملکی تبادلہ	
واجب الادا بل	
۶ــــ ساجھے داری سرمایہ	۱۰۰۰,۰۰۰
۱۰۰,۰۰ حصے ۱۰ کے اعتبار سے ہر ایک	
۷ــــ کفالت کرنیوالوں کے (نجی) حصے	۱۰۰۰,۰۰۰
۱۰۰۰ - ۷۵۰ = ۲۵۰۔	
	۲۵,۰۰۰,۰۰

مجموعی سرمائے	رقم
۱ــــ نقد رقم	۰۰,۰۰۰
۲ــــ بینک کے ذریعہ واجب الادا	
مرکزی بینک میں محفوظ رقم	۱,۲۵۰,۰۰۰
دیگر بینکوں میں	۵۰,۰۰۰
۳ــــ بذریعہ لین واجب الادا	
الف ب ج	۵۰,۰۰۰
۴ــــ غیر سودی قرضے	
ضرورت و حاجت کیلئے	۳۰۰,۰۰۰
آرام / تعیش	
۵ــــ رواں راس المال	۱,۰۰۰,۰۰۰
۶ــــ خطرات سے تحفظ کے لیے	۱۳,۰۰۰,۰۰۰
سرمایہ (راس المال)	
۷ــــ مالیاتی ساجھے دار	
مختصر مدت کے لیے	
درمیانی مدت کیلئے	۹,۰۰۰۰۰۰
طویل مدت	
۸ــــ ملکیت	
۹ــــ پیداواری سہولیات	
پٹہ اجارہ کی بنیاد پر خریداری	
برابری کرایہ کی بنیاد پر خریداری	
۱۰ــــ جائز راس المال، ۱۱ کرایہ کی جائداد	
۱۲ــــ غیر منقولہ جائداد (اثاثہ)	
پٹے پر لی ہوئی جائداد	۱۰۰,۰۰۰
فرنیچر و سازو سامان	۱۵۰,۰۰۰
	۲۵,۰۰۰,۰۰۰

کل جمع رقم پر پانچ فیصد محفوظ رقم۔	
مطلوبہ اور متعینہ کھاتوں سے محفوظ رقم۔	۱٬۰۰۰٬۰۰۰
سرمایہ کی رقم۔	۲۵۰٬۰۰۰
مکمل محفوظ رقم۔	۱٬۲۵۰٬۰۰۰
سرمایہ کی رقم (کھاتہ) سے:	
محفوظ رقم نقدی کی شکل میں	۱۰۰٬۰۰۰
غیر منقولہ جائداد کے لیے استعمال کی گئی رقم۔	۲۵۰٬۰۰۰
لین دین کی بچت (جمع) رقم۔	۱۰۰٬۰۰۰
غیر سودی قرضے۔	۳۰۰٬۰۰۰
	۷۵۰٬۰۰۰





تیسرا فقہی سمینار

اجلاس اول

بمقام: دار العلوم سبیل الرشاد، بنگلور

۴ر ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۸ر جون ۱۹۹۰ء بروز جمعہ بوقت ۹ بجے دن

تلاوت کلام پاک : قاری امداد اللہ صاحب استاذ دار العلوم سبیل الرشاد، بنگلور

صدارت : مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابو الحسن علی ندوی مدظلہ، صدر مسلم پرسنل لا بورڈ

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی: — اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے آج تیسرا فقہی سمینار شروع ہو رہا ہے بڑی مسرت ہے کہ حضرت مولانا ابو الحسن علی ندوی دامت برکاتہم اس اجلاس کی صدارت فرمائیں گے۔ حضرت کا تعارف کرانے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ مجھ میں جرأت ہے کہ اس سلسلہ میں کچھ کہہ سکوں۔ اللہ تعالیٰ کا بے حد شکر ہے کہ بزرگوں کی سرپرستی کی بھرپور دولت کا خزانہ ہمیں نصیب ہے۔ اللہ تعالیٰ دیر تک ان کو سلامت رکھے۔

جب یہ طے کیا گیا کہ تیسرا فقہی سمینار بنگلور میں منعقد ہو تو کام کی زیادتی اور عظیم ذمہ داری ہونے کی وجہ سے لوگوں میں فکر اور تشویش تھی۔ ہم سب نے متفقہ طور پر حضرت مفتی اشرف علی صاحب کو کنوینر منتخب کیا۔ ہم درمیان میں بنگلور آئے تو دیکھا کہ بنگلور کے نوجوان حضرت امیر شریعت کرناٹک مدظلہ کی سرپرستی میں کاموں کو بخوبی انجام دے رہے ہیں۔ بہرحال ہم اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب: — عزت مآب حضرات علمائے کرام، بزرگان محترم اور معزز حاضرین! مجھ جیسے ادنیٰ طالب علم کے لئے یہ عظیم سعادت ہے کہ اس فاضل اجتماع میں حاضری کا موقع ملا۔ آج کے اس اجلاس میں افتتاحی اجلاس میں میرے کسی خطاب کا پہلے سے کوئی پروگرام تو نہیں تھا لیکن بزرگوں کے ارشاد کی تعمیل کے طور پر چند کلمات عرض کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔ فقہی اکیڈمی کی طرف سے ماشاء اللہ یہ تیسرا سمینار ہے۔ جو امت کو درپیش جدید

ترین، انتہائی پیچیدہ اور نازک مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے منعقد ہوا ہے۔ پچھلے سیمینار میں جو فقہ اکیڈمی کا دوسرا سیمینار تھا اور دہلی میں منعقد ہوا۔ اس میں بھی مجھے حاضری کا موقع ملا تھا۔ یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے اجتماعی غور و فکر اور مسائل کی جستجو اور تلاش کا جو راستہ یہاں ہندوستان میں اختیار کیا گیا وہ ہم اہل پاکستان کے لئے قابل رشک بھی ہے اور قابل تقلید بھی۔ میں آپ سے عرض کروں کہ اس قسم کی مجلس جس میں ملک بھر کے جید علماء اور فقہاء اور اہل فتویٰ جمع ہوں۔ اور اختلاف مکاتب فکر سے بالا ہو کر محض تحقیق کے لئے اور شرعی مسائل کو شرعی حدود اور ان کے مطابق حل کرنے کے لئے ایک ایسی علمی مجلس کی شدت سے ضرورت محسوس کی جاتی تھی۔ میرے والد ماجد مفتئ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ، پاکستان میں انہوں نے اور شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے اور ان کے دیگر جلیل القدر رفقاء نے سالہا سال کی بھرپور کوشش کی کہ پاکستان کی اس نئی مملکت اسلامی کو قرآن و سنت کے راستہ رواں دواں کرنے کے لئے فرقہ داریت اور مسالک کا اختلاف کہیں سد راہ نہ بن جائے۔ اس کے لئے انہوں نے یہ کوشش کی اور اس حد تک وہ کامیاب ہوئے کہ جب تک یہ بزرگ بقید حیات رہے، الحمد للہ پاکستان میں مسالک کا اختلاف علمی حلقوں تک ہی رہا، عوامی سطح تک نہیں آیا۔ میرے والد ماجد کی برسوں کی یہ کوشش رہی کہ پاکستان میں کوئی ایسی مرکزی مجلس علماء قائم ہو جائے جو امت کو درپیش جدید ترین مسائل کا حل کرنے کے لئے اور تمام مسالک کے اختلاف سے بالاتر ہو کر محض اللہ کی رضامندی کے لئے کام کرے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس میں وہ اس حد تک کامیاب نہ ہو سکے کہ تمام مکاتب فکر کے علماء پر مشتمل کوئی علمی مجلس قائم ہو جائے۔ البتہ انہوں نے اور علامہ یوسف بنوری نے مل کر ایک مجلس ـــ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے نام سے قائم فرمائی تھی اور اسی مجلس میں متعدد جدید مسائل میں تحقیق کی تھی۔ اور ان کے نتائج تحقیق شائع بھی ہوئے۔ بزرگوں کا یہ طبقہ ایک ایک کر کے ہم سے رخصت

ہوا۔ اب مجھ جیسے کم عمر اور کم تجربہ کار لوگوں کا دور ہے۔ افسوس ہے کہ ہم پاکستان میں ایسی کوئی مجلس قائم نہیں کرسکے۔ یہ طرۂ امتیاز مسلمانان ہند کا ہے۔ اور یہاں کے اکابر علمائے کرام کی کاوشوں کا مبارک نتیجہ ہے، کہ یہ ایک ایسی سطح قائم ہو گئی ہے۔ ایک ایسا مرکز قائم ہو گیا ہے کہ جہاں محض تحقیق مسائل کے لئے ہر مکتبۂ فکر کے علمائے کرام اور جید علمائے کرام کا اجتماع ہوتا ہے۔ خاص کر محترم دوست قاضی شریعت، کرم فرما حضرت مولانا مجاہد الاسلام کی روز و شب جد و جہد کا یہ ایک خوشگوار نتیجہ ہمارے سامنے ہے۔ ایک باوقار تیسرا سیمینار یہاں منعقد ہو رہا ہے۔ اس سیمینار کی اور فقہ اکیڈمی کی یہ خوش نصیبی ہے کہ اس کو مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم اور حضرت مولانا ابوالسعود صاحب دامت برکاتہم کی سرپرستی اور رہنمائی حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ سے میری دعا ہے کہ اس کام کو زیادہ سے زیادہ بارآور فرمائے۔ اور اس کام میں جو حضرات علماء عملی حصہ لے رہے ہیں غیب سے ان کی نصرت فرمائے ان کو سداد اور اعتدال کی توفیق عطا فرمائے۔

آج افراط اور تفریط کا دور ہے، کچھ لوگ تقلید جامد ہی کو سرمایۂ نجات سمجھتے ہیں کہ کچھ بھی دنیا میں ہوتا رہے، مسلمانوں پر کچھ بھی بیت جائے، مسلمان مرتد ہونے لگیں، العیاذ باللہ اور بڑے بڑے گناہوں میں مبتلا ہونے لگیں۔ دین سے مایوس ہونے لگیں۔ تب بھی ان کے کانوں تک جوں تک نہیں رینگتی۔ اور تقلید جامد پر وہ جمے رہتے ہیں۔ ایسے افراد بھی ہیں۔ اور ایک طبقہ ان آزاد منش محققین کا ہے۔ جو بزرگان دین اور سلف صالحین کی تحقیقوں سے بے نیاز ہو کر اور شریعت کے بہت سے مسلمات کو نظر انداز کر کے اپنا اجتہاد مسلط کرنا چاہتے ہیں۔ ایک عام خیال جو عام لوگوں میں اچھا خاصا پایا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ یوں سمجھتے ہیں کہ اجتہاد اس بات کا نام ہے کہ اپنے اس زمانہ کے علماء محض اپنی عقل سے جو کچھ ان کی سمجھ میں آئے۔ لوگوں کی مرضی کے مطابق کچھ مسئلہ نکال کر داد و تحسین حاصل کریں۔ اجتہاد اس کا نام نہیں ہے۔ اجتہاد نئے مسائل بنانے کا نام نہیں ہے۔ میرے والد ماجد فرمایا کرتے تھے۔

کہ مفتی مسئلہ بناتا نہیں ہے بلکہ بتاتا ہے۔ مجتہد کا کام بھی مسئلہ بنانا نہیں ہے مسئلہ بتانا ہے۔ مجتہد کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ شریعت کے جو چار مصادر ہیں، کتاب اللہ، سنت نبویہ، اجماع امت اور قیاس۔ ان چاروں دلائل میں شریعت کے متعین کردہ اصول وحدود میں رہتے ہوئے اور فکر کرکے اللہ کا حکم معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ اللہ اور اس کے رسول کا حکم کیا ہے۔ اور اس کے معلوم کرنے میں اگر اتفاق ہوجاتا ہے کسی زمانہ کے علماء کا تو وہی اجماع کہلاتا ہے۔ اور اتفاق نہ ہو۔ ایک مجتہد کا بھی اختلاف ہوجائے تو پھر وہ اجماع نہیں رہتا وہ مسئلہ مختلف فیہ ہوجاتا ہے۔ اس زمانہ میں ایک اور افتاد بھی آئی ہے، کہ چونکہ لوگوں کو حقیقت اختلافِ علماء معلوم نہیں وہ محض اختلافِ رائے کو ہی برا سمجھتے ہیں حالانکہ میرے والد ماجدؒ فرمایا کرتے تھے کہ جہاں عقلمند اور دیانت دار لوگوں کا اجماع ہوگا کسی مسئلہ پر غور کرنے کے لئے وہاں اکثر و بیشتر اختلاف ضرور رونما ہوگا۔

اس کے بعد ڈاکٹر شیخ محروس المدرس نے خطاب فرمایا جس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے حضرت قاضی صاحب نے فرمایا:۔

آپ نے ابھی شیخ کا خطاب سنا۔ ان کی بلیغ عربی زبان اور بلیغ تعبیرات نے ظاہر ہے کہ علماء کو اور عربی جاننے والوں کو خاص لذت دی ہوگی، جن دقیق مسائل کو انھوں نے چھیڑا ہے، میں سمجھتا ہوں اور جن اصولی مسائل پر انہوں نے بحث کی ہے وہ ہم سب کے لئے بے حد مفید ہے۔ میں معذرت چاہتا ہوں ان حضرات سے جو عربی زبان نہیں جانتے۔ یا ان علمی اصطلاحات سے واقف نہیں ہیں جن کا شیخ نے استعمال کیا ہے۔ لیکن دراصل یہ سیمینار اسی طرح کا ہے۔ بہت سے لوگوں کو برکت کے لئے شرکت کرنی پڑتی ہے۔ اور بہت سے لوگوں کو سمجھنے کے لئے، میرا جی چاہتا ہے کہ شیخ کے خطاب کا ترجمہ کروں۔ لیکن اتنی دقیق علمی بحثوں کے ترجمہ کا وقت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ میں اس شہر سے حاضر ہوا ہوں

جو کبھی سیدنا امام اعظم کا شہر تھا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کا، ائمہ مجتہدین کا۔ اور علماء کا، اصحاب نسبت بزرگوں کا شہر تھا۔ میں اس شہر میں بسنے والے آپ کے مسلمان بھائیوں کی طرف سے آپ کو سلام پیش کرتا ہوں۔ انہوں نے اس مجمع الفقہ الاسلامی کی کوششوں کی تحسین کی۔ اسے انہوں نے مفید بتایا۔ ایک اہم بات یہ بتائی کہ وہ مسائل جو کتاب وسنت میں منصوص ہیں۔ ان کی حیثیت اور وہ مسائل جو مجتہد فیہ ہیں۔ ان کی حیثیت کے درمیان فرق ذہن میں رکھنا چاہیے۔ جو احکام مجتہدین نے اپنی بہترین فہم اور کوششوں کے بعد کتاب وسنت سے استنباط کئے ہیں۔ وہ انتہائی اہم اور زبردست کارنامہ ہونے کے باوجود اسے قطعیت کا درجہ حاصل نہیں جو کتاب وسنت کے منصوص احکام کو ہے۔ ظن غالب اور ظن راجح اس کی صحت کا ہے، لیکن منصوص احکام کی قطعیت میں کسی ظن و وہم کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہیں سے ایک یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ مجتہد فیہ مسائل کے اندر حق کو اپنے اندر محدود سمجھنے کا تصور ایک ایسا غلط تصور ہے۔ جس سے گروہ بندی وجود میں آتی ہے۔

ایک بات یاد آئی بانی ندوۃ العلماء مولانا محمد علی مونگیری کی انہوں نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر علماء احکام کے مدارج کو نہیں پہنچائیں گے۔ اور استنباطات اور منصوصات کے اعتبار سے اس کا جو فرق ہے اس کو نگاہ میں نہیں رکھیں گے تو ہمیشہ غلطیوں میں پڑیں گے۔ مدارج احکام کو پہچاننا بہت ضروری ہے۔ بہرحال شیخ نے ایک بات یہ کہی۔ پھر بتایا کہ جزئیات لامحدود ہیں۔ زندگی کے معاملات روزمرہ پیش آتے رہتے ہیں۔ ہر روز نئی بات پیش آتی ہے۔ ہر آدمی کی زندگی میں نئی بات پیش آتی ہے۔ ہر ملک اور ہر نئے شہر میں نئے نئے حالات پیش آتے ہیں۔ شریعت میں یا فقہ میں جو چیزیں یا جو منصوص موجود ہیں۔ یا فقہاء کے استنباطات موجود ہیں وہ محدود ہیں۔ اور ایک محدود شے کسی لامحدود کے پیمانہ پر کیسے تولی جاسکتی ہے، اس لئے یہ بات نہیں ہے کہ اللہ اس بات پر قادر نہیں تھا کہ

قیامت تک آنے والے ایک ایک جزئیہ کو اللہ بیان کر دیتا۔ اللہ تعالیٰ قادر تھا بیان کرنے پر اور قادر ہے بیان کرنے پر لیکن بندوں کے لئے یہ مصیبت ہو جاتی۔ پھر ایک نہیں، پورے شہر بنگلور کو آپ کتب خانہ بنا دیتے، تب بھی تمام جزئیات پر حاوی کتابوں کا استقصار مشکل ہو جاتا۔ اللہ نے بندوں پر رحم فرمایا۔ اور اصول و کلیات اور قواعد دیئے۔ اجتہاد، استنباط اور نئے حالات میں ان اصول کی روشنی میں احکام مستنبط کرنے کی استعداد رکھنے والے علماء پیدا کئے، اس کے ذرائع پیدا کئے کہ ہر دور میں لوگ نئے مسائل کا استنباط کرتے رہیں۔ فرمایا کہ "خفا" شریعت میں کسی چیز کا ذکر نہ ہونا شریعت کا عیب نہیں بلکہ شریعت کا حسن ہے۔ اور پھر تفصیل انہوں نے بتائی کہ اگر شب قدر کا اخفاء۔ اور بعض دوسری چیزوں کا اخفاء اس سے مزید اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحتیں مطلوب ہیں اور اسطرح بہت سے احکام کا ذکر نہ کیا جانا اس میں بہت بڑی حکمت ہے۔ انسان کی علمی، فکری جدوجہد ہمیشہ لگی رہتی ہے۔ ایک بات جو آپ نے کہی شاید اشارہ اس طرف ہو کہ دراصل احکام شریعت کے استنباط میں دن رات لگے رہنا اور حقائق اور سچائیوں کو جاننے کی کوشش یہ عظیم ترین عبادت ہے۔ اگر ایسا کر دیا جاتا کہ لو یہ سارا ذخیرہ اٹھاؤ۔ یہ مسئلہ اور وہ مسئلہ۔ تو علماء کا سب سے بڑا نقصان تھا۔ خواہ عوام کو ہو یا نہیں ہو۔ یعنی اتنی عظیم الشان علمی عبادت ان کے ہاتھوں سے کم ہو جاتی۔ یہ ایک عظیم الشان برکت اور رحمت ہے، اللہ تعالیٰ کی کہ یہ کام ہو رہا ہے۔ چاند کا پتہ آپ کو نہیں چلتا۔ ۲۹ تاریخ کو آپ بہت ناراض ہوتے ہیں۔ اور علماء سے کہتے ہیں کہ آپ لوگ کیوں نہیں ایک تاریخ پوری دنیا کے لئے عید کی معین کر دیتے۔ شیخ نے فرمایا کہ اس اخفاء میں بھی لذت ہے اور بڑی رحمت ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہتے تو شمسی حساب سے مقرر کر دیتے۔ لیکن ایسا نہ کر کے اللہ تعالیٰ نے چاند پر رکھا کہ کھوجو، تلاش کرو۔ اور ہر مہینہ تلاش کرو مستعد رہو۔ جاننا ہے رمضان کو اس کے لئے شعبان بھی دیکھو۔ رجب بھی دیکھو۔ جمادی الثانی بھی دیکھو، ہر مہینہ مستعد رہو، تمہاری طلب کتنی غالب ہے۔ اس چیز کو جاننے کے

لئے جس پر تمہاری عبادت کی اساس ہے۔ بہرحال شیخ نے یہ کہا کہ میں نے بات کچھ لمبی کر دی ہے۔ یہ ہے شیخ کے خطاب کا خلاصہ۔

اس کے بعد حضرت علی میاں مدظلہ نے عربی زبان میں اپنا تحریری خطبہ پڑھا، اس کا اردو ترجمہ مولانا نورالحق رحمانی کے قلم سے شریک اشاعت ہے۔ وہاں ملاحظہ کیا جائے۔

خطبہ کے بعد حضرت قاضی صاحب نے فرمایا:۔

آپ نے یہ قیمتی خطبہ سنا۔ اس پورے خطبہ کو سننے کے بعد میں اللہ تعالیٰ کے سامنے سجدۂ شکر بجالاتا ہوں اور اس پر اپنے پورے اطمینان کا اظہار کرتا ہوں کہ جب تک ہمارے سروں پر ہمارے ایسے بزرگوں کی سرپرستی قائم ہے، انشاءاللہ ہم علم وتحقیق کی دنیا میں اور اسلام کی خدمت میں اور جدید حالات ومسائل پر فقہی حیثیت سے غور کرنے میں کبھی بھی راہ حق سے منحرف نہیں ہوں گے۔ شخص کی بھی اور کسی ملت کی بھی بڑی سعادت ہے کہ اس کی صفوں میں ایسے بزرگ موجود ہوں، جو ان کے اچھے کاموں پر ان کی ہمت افزائی کریں اور اس کے غلط کاموں پر ان کے ہاتھ پکڑلیں یہ بہت بڑی سعادت ہے کسی گھر کے لئے۔ کسی شخص کے لئے کسی خاندان کے لئے اور کسی ملک کے لئے۔ حضرت نے جس عظیم الشان خدمت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہمارے سلف نے اسلام کے ثابت اصولوں پر بدلے ہوئے حالات میں شریعت کی تطبیق کے درمیان کس طرح کا متوازن کام کیا ہے۔ وہ تاریخی تحقیق کے ساتھ ہمارے بزرگوں کے سامنے آنا چاہئے۔ بیشک یہ بڑا قیمتی مشورہ ہے۔ اس پر انشاءاللہ یہ اکیڈمی آئندہ پروگرام بنائے گی۔ مجھے بہت خوشی ہے کہ اس وقت ہمارے بیچ ڈاکٹر محمد محروس المدرس موجود ہیں۔ یہ بڑے عالم ہیں۔ ان کے علم کا اندازہ آپ کو ان کے خطاب سے ہوگا۔ میں نے جوان کو جانا ہے ان کی ایک کتاب سے جانا ہے، اس کتاب کا نام سن کر میں اتنا مشتاق ہوا کہ مکہ، مدینہ اور جدہ کی گلی گلی میں پھیلے ہوئے کتب خانوں میں اس کی تلاش میں گھومتا

رہا، اس کتاب کی بنیاد اس پر ہے کہ شائع بلغ نے بڑے بڑے حالات اور زمانے میں کن اصولوں کی رعایت کرتے ہوئے سابق آراء سے عدول کیا۔ "شائع بلغ وما انفرد امن المسائل الفقہیۃ" یہ وہ کتاب ہے جس نے ہمارا اور انکا رشتہ مضبوط کیا ہے حضرت نے جس موضوع کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشائخ بلغ، جن کو کچھ نئی تہذیب، نئی ثقافت اور نئے حالات سے دوچار ہونا پڑا۔ انہوں نے سابق کے فیصلوں یا آراء سے عدول کرتے ہوئے کس طرح نئے حالات کی رعایت کی اور اسلام کے ثابت اور راسخ اصولوں کو بھی اپنی جگہ باقی رکھا۔ میں امید کرتا ہوں کہ ہماری اکیڈمی اور اس اکیڈمی کے صاحب تحقیق ارکان اس موضوع پر آئندہ سوچیں گے۔

پوری دنیا میں اور خاص کر اندلس میں ہمارے پاس ۱۲ر۱۵ر جلدوں میں وہ فتاویٰ ہیں جو علمائے اندلس، مراکش، اور علمائے مغرب کے مختلف حالات میں دیئے ہیں۔ خاص کر ان حالات میں جبکہ اندلس میں ایک نیا انقلاب آچکا تھا۔ اور مسلمانوں کا زوال ہو چکا تھا، ان حالات میں جو نئے مسائل پیدا ہوئے۔ جو ہمارے آج کے حالات سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور بہت سے مسائل متشابہ ہیں۔ ہمیں ان تمام تحقیقات کو جمع کرکے اور اسلام کے ثابت اور راسخ اصولوں کو اپنی جگہ برقرار رکھتے ہوئے شریعت کی ہدایت کے مطابق نئے حالات کی رعایت کا حوصلہ ملے گا۔

اجلاس دوم

بوقت ۹ بجے صبح ۹ جون ۱۹۹۰ء

زیر صدارت حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی

قاضی صاحب:- سب سے پہلے قاضی صاحب نے تعارف مسئلہ کے عنوان سے ایک تحریر پڑھ کر سنائی۔ یہ تحریر الگ سے شریک اشاعت ہے۔ وہاں ملاحظہ کی جائے۔

ذکی نجیب آبادی صاحب:- میرا تعلق مسلم فنڈ نجیب آباد سے ہے، یہ فنڈ ۱۹۶۱ء میں نجیب آباد سوسائٹی ایکٹ کے تحت قائم ہوا۔ اس کی ابتدا دیوبند کے مسلم فنڈ کو دیکھ کر کی گئی۔ قیمت فارم قرض پر ہی اخراجات وصول کرنے کا ہمارا طریقہ کار ہے۔

ہمارے سامنے جو دشواریاں آتی ہیں ان میں سب سے بڑی اہم دشواری گورنمنٹ سے منظوری کی ہے۔ چونکہ اس طرح کے ادارے بالکل بے سوچے سمجھے سوسائٹی ایکٹ کے تحت رجسٹرڈ ہوتے چلے گئے۔ لیکن ان میں کوئی ایسی صورت حال نہیں ہوئی کہ جس کے اندر .R.B.I کی منظوری ہوسکتی۔ ۱۹۸۴ء میں حکومت نے R B I کے ذریعہ ایک گزٹ شائع کیا، حکومت نے ایک امن منٹ کیا، جو کمپنیوں پر عائد تھی۔ اب اس نے دوسری فرموں اور Unincorporated Bodies .Co.Op. Socs. پر قائم کردی۔ ہم نے ایسے اداروں کے ذمہ داروں سے رابطہ قائم کیا، تو ان لوگوں نے Co. Op. Socs. کے اندر شامل ہونے سے انکار کردیا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ انکار شتر مرغ کی مثال کی طرح ہے۔

جتنی بھی سوسائٹیاں ہندوستان میں چل رہی ہیں، بیشتر سوسائٹی ایکٹ کے تحت رجسٹرڈ ہیں۔ بہت کم سوسائٹی ایسی ہیں جو کوآپریٹ میں ہیں یا کمپنی لا کے تحت چل رہی ہیں۔ ریزرو بینک کی نوٹس آتی ہے کہ یا تو سوسائٹی بند کرو، یا ان کو Co-op. Socs. کرو۔ یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے ہم سب کو

اس پر غور کرنا چاہئے۔

اخراجات کے سلسلہ میں بھی ہمیں غور کرنا چاہئے کہ اس کی تکمیل کی کیا صورت ہو۔

جنوبی ہند میں ہونچل بنیفیٹ لمیٹڈ کا طریقہ ہے، جسے "نجی" کہا جاتا ہے۔ ابھی یہ طریقہ ملک میں ہر جگہ معروف نہیں ہو سکا ہے۔ اس طریقہ سے ادارے کیا، بہت سے ماہرین بھی واقف نہیں ہیں۔ میں اس طریقہ پر عمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔

سروس چارج اگر بقدر ضرورت لینا طے کیا جائے، تو سوال یہ ہے کہ ضروری اور غیر ضروری میں فرق کس طرح ہو سکے گا؟ اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ ہم ہر چیز کو اگر تناسب میں لاکر جمع اور خرچ کو برابر کر دیں گے تو نقصان کی صورت میں تلافی کی کیا راہ ہوگی؟ مثلاً ہمارے یہاں ڈکیتی ہوئی، اور ستّر ہزار روپے ضائع ہو گئے۔ تو اس کو کیسے پورا کیا جائے؟

ایک آواز:۔ ریزرو بینک اور حکومت کی طرف سے ان سوسائٹیوں کی منظوری کے سلسلہ میں رکاوٹ کیا ہے؟

ذکی صاحب:۔ اس کے اندر یہ پابندی لگادی ہے کہ ڈھائی سو پچاس افراد سے زیادہ کھاتے نہیں کھول سکتے۔

مفتی رفیع صاحب عثمانی:۔ قرض داروں کی تعداد محدود ہے؟

ذکی صاحب:۔ ہاں! ۲۵ سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب:۔ کیا وقت اور قرض دار کے لحاظ سے فارم کی قیمت مختلف ہوتی ہے؟ یا ایک ــــ؟

ذکی صاحب:۔ دو سو روپے تک کچھ نہیں لیتے، اس کے بعد ۲ رفیصد مزید لیتے ہیں اور تین ماہ پر یہ فیصد بڑھتا چلا جائے گا۔

ایک آواز:۔ تو آپ ۲ رفیصد کے حساب سے فارم کی قیمت وصول کرتے ہیں؟

ذکی صاحب:۔ جی ہاں! مثلاً تین سو روپے کی کوئی شخص قرض لے گا تو ہم تین مہینے کے لئے فارم کی قیمت ۶ روپے لیں گے۔

ایک آواز :- اگر تین ماہ کے بعد قرض واپس نہ ہوا تو کیا کرتے ہیں؟

ذکی صاحب :- ہر تین ماہ کے بعد ۲ فیصد کے حساب سے رقم بڑھاتے چلے جاتے ہیں۔

قاضی عبدالاحد ازھری :- آپ نے کہا کہ آپ کی سوسائٹی کو ستر ہزار روپے کا خسارہ ہوا ہے ؟ آپ نے یہ خسارہ کس طرح پورا کیا ؟

ذکی صاحب :- ابھی تک پورا نہیں ہو سکا ہے۔

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی :- کن لوگوں کو آپ قرض دیتے ہیں؟

ذکی صاحب :- ہم زراعت، تجارت اور شادی بیاہ اور گھریلو اخراجات کے لئے دیتے ہیں۔

ایک آواز :- آر، بی، آئی، کیا چیز ہے ؟

ذکی صاحب :- ریزرو بینک آف انڈیا۔

ایک آواز :- آپ نے سوسائٹی اور کمپنی کے نام سے دو ادارے بتلائے۔ ان دونوں میں کیا فرق ہے ؟

ذکی صاحب :- سوسائٹی کے تحت جو ادارے رجسٹرڈ ہوتے ہیں وہ رفاہِ عام کے لئے ہوتے ہیں خصوصًا لٹریری، میڈیکل امداد وغیرہ۔ اس میں روپے دینے لینے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

ایک آواز :- کیا تاجروں سے اور لوگوں کی بہ نسبت کچھ زائد رقم لیتے ہیں ؟

ذکی صاحب :- نہیں۔ بلکہ ان سے قرض کے لحاظ سے لیتے ہیں، اور یہ سب کے لئے یکساں ہے۔

ایک آواز :- آپ لوگوں سے عطیات بھی لیتے ہیں ؟

ذکی صاحب :- جی ہاں ! لیتے ہیں، لیکن اسی برانچ میں لیتے ہیں جس میں کمی آتی ہے۔

نعیم اللہ صاحب ملی سوسائٹی بہرائچ :- ۹ر جولائی ۲۰۰۰ء کو یہ ادارہ قائم ہوا۔ کل چھ روپے سے اس کی شروعات کی گئی تھی، آٹھ مہینے کے بعد ایکزنگ اور ڈپازٹ دونوں کھاتے کھولے گئے۔ پہلے صرف چار ماہ کے لئے قرض دیتے تھے، اور سو روپے پر دو روپے مزید لیتے تھے۔ بعد میں فارم کی قیمت وہی رکھی اور مدت ۴ر سے بڑھا کر ۸ر ماہ کر دی۔ یہ بھی کر دیا کہ تین سو روپے تک کوئی چارج نہیں

لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس وقت ہم تقریباً ساڑھے چار کروڑ روپے چالیس ہزار مسلمانوں کو قرض دے چکے ہیں۔ اب ارادہ ہے کہ ایک ہزار روپے تک کوئی چارج نہیں لیا جائے گا۔ اس وقت مشرقی یوپی میں ایسے ۳۰،۲۵ ادارے قائم ہیں۔ مجھ سے حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم نے فرمایا کہ قوم کو سود سے بچانے کے لئے اور معاشی حالت درست کرنے کے لئے پورے ملک میں ایسا ادارہ قائم کیا جانا چاہئے۔ اگر سرکار ہمارے کام میں مداخلت کرنا چاہتی ہے تو چونکہ یہ بھی ہمارے دین میں مداخلت ہے اس لئے ہم سب کو چاہئے کہ مسلم پرسنل لا کی طرح متحد ہو کر مقابلہ کریں۔

قاضی صاحب:۔ ہم امید کرتے ہیں کہ دین کی تعلیمات کے مطابق اگر کوئی ادارہ چلایا جائے جو شبہ سے بالاتر ہو تو متحد ہو کر ہر آنے والی رکاوٹ کا مقابلہ کیا جائے گا۔

میرا سوال ہے کہ

(۱) فارم سے مجموعی آمدنی کیا ہوتی ہے؟

(۲) کیا زائد رقم کو آپ فکسڈ ڈپازٹ کراتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ فارم کی قیمت فنڈ میں جمع نہیں ہے۔ اگر کبھی جمع ہوئی تو ہم ملازمین کو بونس کی شکل میں دے دیتے ہیں، فکسڈ ڈپازٹ میں ہم اپنی امانتیں نہیں رکھتے۔

ذکی صاحب:۔ کیا ایسے ادارے قائم ہوئے جو ضائع نہیں ہوئے۔

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ ملک میں تین طرح کے ادارے چل رہے ہیں۔

ممکن ہے کہ مغربی علاقے میں خودغرضی کی بنا پر قائم ہوں۔ جو ادارے برادری کی بنیاد پر چلائے جاتے ہیں وہ ۹۹ فیصد ضائع ہو جاتے ہیں۔

معیاری ادارہ ۲۵، ۳۰ سے زیادہ نہیں ہیں۔

مولانا شفیق احمد صاحب آسنسول:۔ کیا کھاتے دار اور غیر کھاتے دار دونوں کو قرض دیتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ غیر کھاتے دار کو نہیں دیتے۔ ہم نے ایک کمپلکس بنایا ہے۔

قاضی صاحب:۔ یہ کس کی ملک ہے؟ آپ سات لاکھ روپے لگاتے ہیں۔ یہ روپے کس کے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ ملی سوسائٹی کے ہیں، ہمارے یہاں دو طرح کے کھاتے ہیں۔ ہمارے

یہاں جو زیورات جمع ہوتے ہیں۔ تھوڑی تھوڑی رقم جمع کرتے کرتے جب پوری رقم جمع کر لیتے ہیں تو زیورات ہم واپس کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس مدنی :- جو حضرات ان قسم کے بینکوں میں اپنے پیسے جمع کرتے ہیں وہ غریبوں کو محدود مدت تک دینے کے لئے جمع کرتے ہیں، تو کیا جمع کرنے والے جب چاہیں اپنی رقم لے سکتے ہیں؟ اگر نہیں تو بینک ختم ہو جائے گا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا روپے جمع کرنے والے اجازت دیتے ہیں کہ بینک دوسرے شخص کو قرض دے سکتا ہے؟

ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی صاحب :- ڈاکٹر محروس کا اور جناب نعیم اللہ صاحبان کے بیان سے خلط مبحث ہو گیا ہے۔ جو روپے جمع ہوتے ہیں، وہ امانت نہیں ہوتے۔ جناب نعیم اللہ صاحب نے کہا کہ سوسائٹی نے سوسائٹی کو قرض دیا۔ تو کیا یہ قانونًا درست ہے؟ اس کی انٹری کس طرح کرتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب :- مرکزی ملی سوسائٹی نے ملی سوسائٹی برانچ کو قرض دیا۔

مفتی رفیع صاحب عثمانی :- یہ قرض نہیں ہے۔ مجازًا قرض کا لفظ کہہ رہے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی :- یہ قرض بھی نہیں ہے۔

مفتی اشرف علی صاحب :- جناب عبدالوہاب صاحب سے گذارش ہے کہ وہ بیت النصر کا تعارف کرائیں۔

جناب عبدالوهاب صاحب دلوی :- میرا تعلق بیت النصر اربن سوسائٹی بمبئی سے ہے۔ میں ریزرو بینک کا اعلیٰ افسر رہ چکا ہوں ۱۹۷۶ء میں بیت النصر کا آغاز ہوا، بہت سے لوگوں نے اندیشہ ظاہر کیا کہ بلاسودی کاروبار والی سوسائٹی بمبئی جیسے شہر میں چل نہیں سکتی۔ یہ اندیشہ غلط ثابت ہوا دو ملازمین اور بارہ ہزار روپے کے سرمایہ سے آغاز کیا۔ ۱۹۹۰ء میں ہمارا کل سرمایہ ایک کروڑ پچیس سے متجاوز ہے۔ ممبران کی تعداد ۳۰ ہزار سے زیادہ ہے۔ آغاز میں کام کے لئے جگہ بھی نہیں تھی۔ آج ہمارے پاس سب کچھ ہے۔ ۹ برانچیں ہیں، بیت النصر بلاسودی کاروبار کر رہا ہے۔ گذشتہ سالوں میں کئی ہزار ضرورت مندوں کے ہم نے آنسو پونچھے ہیں۔ عام طور پر زیورات لے کر قرضہ جات دیتے ہیں

آٹو رکشا اور ٹیکسی کی ضمانت پر روپے دیتے ہیں۔ ایک شخص کو زیادہ سے زیادہ پندرہ ہزار روپے قرض دیتے ہیں۔

جن لوگوں کی امانت میرے پاس آتی ہے، اس کو سمجھئے، عام بینکوں میں لوگ جمع کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ہم خود لوگوں کے گھروں میں جاکر ان کی رقم جمع کرتے ہیں۔ ہر شخص ضرورت کے وقت رقم نکال سکتا ہے۔ F.D کے روپے ہمارے پاس زیادہ نہیں آئے۔ ایک رنگ کے روپے زیادہ آتے ہیں۔ یہ رقم نکال بھی لیتے ہیں۔ اور ان کو ضمانت پر ہم قرض بھی دیتے ہیں۔

ہمارا تجربہ ہے کہ لوگ ۸۰ رفیصد ڈپازٹ واپس لیتے ہیں۔ ۱۵، ۲۰ فیصد جمع رہتا ہے۔ ہم سروس چارج لیتے ہیں۔ ملازمین کو فیصد تناسب کے لحاظ سے تنخواہ دیتے ہیں۔ جو رقم جمع ہوتی ہے اس پر ہمیں ۲ رسے ۰ رفیصد تک تنخواہ خرچ کرنی پڑتی ہے۔ اگر ہم یہ کمیشن نہ دیں تو پیر کورٹ میں ملازم چلا جاتا ہے۔ رقم جمع کرنے کے لئے ہم کالج کے طلبہ کو رکھتے ہیں۔ ۲۴ رگھنٹے کے اندر جمع شدہ رقم ہمارے یہاں جمع کر دینا لازمی ہے۔ ہم اس کے لئے انشورنس کراتے ہیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:۔ آمدنی کے ذرائع بتائیں۔

دلوی صاحب:۔ صبر سے کام لیں۔ میں سب کچھ بتاؤں گا۔ ہمارے کام امانتیں لینا اور قرض دینا ہے۔ بمبئی جیسے شہر میں اخراجات زیادہ ہوتے ہیں۔

قاضی صاحب:۔ طریقۂ کار کی وضاحت کریں۔ کیا آپ انوسمنٹ نہیں کرتے؟

دلوی صاحب:۔ جی ہاں! انوسمنٹ نہیں کرتے۔ ہمارے اخراجات ۳ رسے ۴ رفیصد تک ہوتے ہیں۔ آج تک ہم نے ایک شخص کا بھی زیور نہیں بیچا۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:۔ آمدنی کے ذرائع کیا ہیں؟ بینک میں رقم جمع کرتے ہیں یا نہیں؟

دلوی صاحب:۔ بینک میں F.D میں رقم جمع نہیں کرتے۔ کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع کرتے ہیں۔ چونکہ چھ ماہ سے کاسٹنگ کرتے ہیں۔ اس لئے قرض داروں سے ۱۰ رفیصد تک خرچ لیتے ہیں۔

قاضی صاحب:۔ بیت النصر کاروبار میں روپے لگاتا، اخراجات قرض لینے والوں

وصول کئے جاتے ہیں۔ نان بینکنگ سروسیز بھی بیت النصر کرتا ہے۔ اخراجات کی رقم اصل رقم کی ادائی کے بعد لوگ عام طور پر جمع کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس صاحب:۔ سوسائٹی کا مقصد کیا ہے؟ رضائے رب یا لوگوں کی امداد؟

قاضی صاحب:۔ رضائے رب بھی مقصد ہے۔ اور لوگوں کی امداد بھی۔ قرض بھی دیا جاتا ہے۔

محروس:۔ رفاہی سوسائٹی، وقف اداروں کے مشابہ کیوں نہیں؟ اس کا مقصد حقیقی کیا ہے؟

ڈاکٹر فریدی صاحب:۔ ان اداروں کے دو مقاصد ہیں۔ ایک یہ کہ حاجت مندوں کو قرض دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ ان کو ترغیب دی جائے کہ وہ اپنی آمدنی میں سے خود بچت کریں۔ خلط مبحث اس وقت ہوتا ہے جب ہم یہ مانیں کہ یہ ادارے محض خیریہ ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

ایک آواز:۔ بینک کے نام سے سود کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ تو آپ کیوں نہیں دوسرا نام رکھتے؟

ڈاکٹر فریدی صاحب:۔ شیخ صاحب یہ سوال نہیں کرتے۔

قاضی صاحب:۔ سوسائٹی کا مقصد اول عوام کی اعانت ہے۔ ثانوی مقصد یہ ہے کہ عوام اپنی آمدنی میں سے بچت کریں۔
ابتداء میں یہ ادارے کیف ما اتفق بن گئے۔ بعد میں مسائل پیدا ہوئے۔ فقہی بھی اور قانونی بھی۔

مفتی رفیع عثمانی صاحب:۔ یہ معاملہ نہ تو مشارکت ہے۔ اور نہ مضاربت۔ ان اداروں میں جو رقم جمع ہوتی ہے وہ ان اداروں کی قرض ہوتی ہے۔ پھر یہ ادارے محتاجوں کو قرض دیتے ہیں۔ اگر یہ قرض کی رقم ضائع ہو جاتی ہے تو ادارے ضامن ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس صاحب:۔ میرے خیال میں یہ طریقہ مناسب نہیں۔ قرض میں ایجاب و قبول کی ضرورت ہے۔

قاضی صاحب:۔ شیخ محروس کی تفصیلات سے نئے سوالات اٹھتے ہیں۔ سوسائٹی میں

لوگوں کے اکاؤنٹ کی حیثیت کیا ہے؟ ودیعت ہے یا قرض ہے، میرا خیال ہے کہ جس طرح محکمۂ ٹیلیفون، پانی، بجلی کے محکمے تمام شرائط قبول کرتے ہیں۔ اس کو جدید عربی میں معاہدہ اذعان کہتے ہیں۔ اگر اس کو امانت کہا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ امانت والے شخص نے کی تصرف کی اجازت دے دی اور ضیاع کا ضمان نہ ہوگا۔

مولانا برہان الدین سنبھلی :- دو چیزیں ہیں، مثلی اور غیر مثلی۔ غیر مثلی میں ضمان نہیں۔ مثلی قرض کی طرح ہے۔ فقہ حنفی کے مطابق ضمان ہوگا۔

ڈاکٹر محروس مدرس :- جو نئے معاملات پیدا ہوئے ہیں، ان کو پرانے سانچے میں زبردستی ڈھالنے کے بجائے اصول وکلیات کی روشنی میں نئے سرے سے غور کیا جاسکتا ہے۔

اس طرح کے ادارے روپے جمع کرتے ہیں، اور واپس کرنے کے بھی ضامن اور پابند ہوتے ہیں۔ اپنے قواعد کے مطابق صرف کرنے کے بھی ماذون ہوتے ہیں۔

یہ مقصد اچھا ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کی جائے، لیکن سود سے بچانے کے نام پر سودی استحصال کی شکل پیدا ہو تو ہمیں ایسے کام کی ضرورت نہیں جس میں حرام کا ارتکاب کرنا پڑے۔ ادارے کیسے چلائے جائیں، خالص آمدنی کی کیا شکل ہے کہ اخراجات پورے ہوں۔ اگر کوئی شکل نہیں ہے تو بدرجہ مجبوری قرض داروں سے رقم لینے پر غور کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر فریدی صاحب :- کیا یہ ادارے شرعاً ماذون التصرف ہوتے ہیں؟

جناب عبد الغفار صاحب :- جمع شدہ رقم کو قرض کے مصرف میں لے سکتے ہیں۔

مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری :- ہندوستان میں ان اداروں کا قیام کس طرح عمل میں آیا، انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے ساتھ مشکلات پیش آئیں۔ ان کی املاک برباد ہوگئیں۔ اس طرح مسلمان سودی قرض لینے پر مجبور ہوگئے۔ اس مجبوری میں جبکہ یہاں کے مسلمانوں کو حکومت سے کوئی تعلق نہیں، مولانا مدنی اور دوسرے کبار علماء نے اس طرح کے اداروں کے قیام

کی اجازت دے دی۔

موجودہ نشست میں ان اداروں کے طریقہ کار کو دیکھنا ہے کہ کیا ہے؟ جواز کی بحث بعد میں ہوگی۔

قاضی صاحب:۔ آپ جواز کے پہلو پر بحث کریں۔

مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری:۔ قاضی صاحب کے ابتدائی مضمون سے میں متفق ہوں۔ امام اعظم نے اس شخص کے مکان کے سایہ میں بیٹھنا بھی گوارہ نہیں کیا جس نے امام اعظم سے قرض لیا تھا۔ قرض دینے والوں کو کسی نفع کی امید نہیں۔ خرچ لینے کی بات حیلہ ہے۔ قانون نہیں ہے۔ حیلہ قانون کی لچک کا نام ہے۔ لوگوں کے نزدیک حیلہ عیب ہے۔ میرے نزدیک عیب نہیں ہے۔ مضطر کی گلو خلاصی کے لئے ہے۔ حضرت ایوبؑ نے قسم کھائی۔ قرآن نے اس کا حیلہ بتایا۔ حدیث میں ہے کہ ایک صحابی ناقص الخلقت تھے۔ ان سے زنا ہو گیا۔ ان کے ساتھی حضورؐ کی خدمت میں گئے۔ حضورؐ نے ان کو طلب کیا۔ ساتھی نے کہا کہ یہ یقین نہیں کہ وہ واپسی کے وقت زندہ ہوگا یا نہیں؟ چارپائی پر لانا بھی مشکل ہے۔ حضور نے فرمایا کہ ڈالی لاکر مارو۔ چنانچہ ڈالی سے اسے مارا گیا۔ وہ مر گیا۔

یہ ادارے ضروری ہیں۔ لوگوں کی ضرورتوں میں امداد ضروری ہے۔ لیکن حیلے درست نہ ہوں گے۔ چاہے کتنے ہی بڑے نے اجازت دی ہو۔ واقعی اور غیر واقعی کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل ہے۔ شاید ہاؤس بھی یہ طے نہیں کر سکتا۔ لوگوں پر کس طرح کنٹرول کیا جائے۔ اس کو طے کرنا ہے۔ میں قاضی مجاہد الاسلام صاحب کی اسکیم سے متفق ہوں حیلہ اضطرار کی حالت میں ہوتا ہے۔ اسے عام قانون کی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔

مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی:۔ سوسائٹی کو بالکل ختم کرنا ملک و ملت کے لئے مضر ہوگا۔ اس لئے ایسی شکل پیدا کی جائے۔ چاہے حیلے کے ذریعہ سہی کہ لوگوں کو سہولت مل سکے۔

مل سکے۔

جناب جلال الدین انصر عمری صاحب: میں مفتی ظفیرالدین صاحب مفتاحی کی رائے سے متفق ہوں۔ سوسائٹی جاری رہنی چاہئے۔ یہ سوچنا چاہئے کہ حیلہ سے کس طرح کام چلایا جاسکتا ہے؟

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:۔ مضطر و غیر مضطر دونوں کو جو ہم قرض دیتے ہیں۔ تو مجھے یہ کہنا ہے کہ غیر مضطر کے سلسلہ میں میرے ذہن میں کوئی بات واضح نہیں۔

مفتی رفیع عثمانی صاحب:۔ شریعت نے درجات مقرر کئے ہیں۔ اضطرار ضرورت کے درجہ میں ہے۔

قاضی صاحب:۔ لفظ اضطرار کو اس کے فقہی معنی میں مولانا سعید احمد پالنپوری صاحب نے استعمال نہیں کیا ہے۔ بلکہ مجبوری کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

مولانا برھان الدین صاحب سنبھلی:۔ شریعت نے مقصد اور ذریعہ دونوں کو بتایا ہے۔ صحیح مقصد کے لئے حرام ذریعہ اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن نے سود کو سخت ممنوع قرار دیا ہے۔

ہمیں دیکھنا چاہئے کہ سود لینا دینا زیادہ غلط ہے یا قرض دینا۔ ہمیں اہون البلیتین کے اصول پر عمل کرنا چاہئے۔ ہر حیلہ اضطرار کی ہی حالت میں نہیں ہوتا۔ صحاح کی حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے ادنیٰ کھجور کو صحیح کھجور سے بدل لیا اور کچھ زیادہ لے لیا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اس کو درہم سے بیچ دیتے پھر کھجور لے لیتے۔ یہ اضطرار کی حالت نہیں تھی۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب:۔ حیلہ کی بحث خطرناک ہے۔ غلط رخ پر ڈال سکتی ہے۔ لوگ حیلہ تلاش کرتے رہتے ہیں۔ لوگ ناجائز کو جائز کریں گے۔ جو مثالیں قرآن و حدیث سے پیش کی گئیں وہ تخفیف کے درجہ میں ہیں حیلہ نہیں ہیں۔ حیلہ کا مفہوم دوسرا ہے۔ ابن القیم کی اعلام الموقعین کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

موجودہ حالات کا تقاضہ کیا ہے؟ ہمیں جاننا چاہئے۔ پہلے قرض کے ادارے نہیں ہوتے تھے۔ آج ان اداروں کو چلانے کا سوال ہے کہ اخراجات کس طرح پورے ہوں۔ بدرجہ مجبوری اخراجات کا بار قرض لینے والوں پر ڈالا جائے تو سود نہ ہوگا۔ اس کی مثالیں سامنے آچکی ہیں۔ منی آرڈر فیس وغیرہ

سامنے ہے۔ جو چیزیں ہیں اس کو جائز کہہ دینا چاہئے جیلوں کی ضرورت کیا ہے؟ سوسائٹی کی اصلاح کی کوشش کرنا چاہئے۔ ان کو ختم کر مضر ہوگا۔

ان سوسائٹیوں نے اپنے آپ کو الجھالیا ہے۔ مفلوک الحال لوگوں کی امداد کے لئے ان کا قیام ہونا چاہئے۔ اور خوش حال لوگوں کو قرض دینے کے لئے دوسرے ادارے ہونے چاہئیں۔

مولانا عتیق احمد صاحب بستوی:- ملک کے موجودہ حالات اور مسلمانوں کے اقتصادی حالات کے اعتبار سے ایسے ادارے قائم کرنا اور اگر پہلے سے ہوں تو باقی رکھنا ضروری ہے۔ مفلوک الحال اور تجارت کے لئے قرض دینے والے اداروں کے الگ الگ ہونے پر غور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسے اداروں کا ہونا ضروری ہے۔ اسلامی شریعت یہ ہے کہ کسی کو قرض کو حصول زر کا ذریعہ بنا سکتے۔ ضرورت سے زیادہ حصول زر ہورہا ہو تو وہ استحصال ہوگا۔

میرا خیال ہے کہ جن اداروں کے پاس وسائل ہیں وہ فارم کی فروخت سے اپنے آپ کو بچائیں۔ اور جن کے پاس وسائل نہیں وہ قرض داروں سے اخراجات کی رقم لے سکتے ہیں۔ واقعی اور غیر واقعی کے درمیان شناخت کرنا مشکل ہے، کس تناسب سے لیں؟ افراد سے لیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ تناسب سے لینے میں شبہ ربوا ہے اور افراد پر تقسیم کرکے لینے میں ظلم محسوس ہورہا ہے۔ واقعی اخراجات قرض کے تناسب سے لینے میں میرے نزدیک ربوا کی حقیقت صادق نہیں آتی۔ اس لئے یہ درست ہے۔

عبداللہ جولم صاحب:- کوشش کرنی چاہئے کہ قرض لینے والوں سے اخراجات نہ لئے جائیں۔ لیکن اگر ان سے خرچ لئے بغیر کام نہ چلے تو خرچ لینے میں کوئی حرج نہیں۔

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپور:- مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے کہ قرض لینے والوں سے اخراجات لئے جائیں کیونکہ قرض کا ادا کرنا تو لازم ہے لیکن رجسٹروں میں لکھنا لازم نہیں ہے۔

بائع اگر غلہ بیچتا ہے تو مبیع کے وزن کرنے کا خرچ اسی پر لازم ہے یہ فقہ میں صراحت ہے۔ اس کے برخلاف رجسٹر میں لکھنا لازم نہیں ہے۔

اخراجات کی رقم قرض دہندہ کے حصہ میں نہیں جاتی۔ بینکوں کے اندر بینکوں کے حصہ میں آتی ہے۔ خارجی ضرورت کی بنا پر اگر اس زمانہ میں قرض کو لکھ لینا واجب ہے تو سوال یہ ہے کہ کس کے اوپر واجب ہے؟ کیا قرض دہندہ پر واجب ہے؟ یا مقروض پر لازم ہے؟ جب قرض دہندہ پر لازم ہے تو مقروض کیوں دے گا؟

یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ کیا مقروض کو بتایا گیا ہے کہ اخراجات ہم اپنے طور پر کریں گے اور رقم آپ سے لیں گے؟ یا مقروض سے طے ہوا ہے؟ اگر مقروض قرض دیتا ہے تو یہ اس کا تبرع ہے۔

قاضی صاحب:۔ تو آپ کا منشا یہ ہے کہ اصحاب ثروت سے رقم جمع کر کے ادارے اگر محتاجوں کو قرض دیں تو اخراجات مقروض کے ذمہ نہ ہوں گے؟ مجھے یاد آتا ہے کہ خرچ من علیہ الحق پر ہے۔

مولانا برھان الدین سنبھلی:۔ من علیہ الحق پر ہے اجرت کتابت ——— آپ اس پر مزید غور فرمائیں۔

مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی:۔ اس قسم کے مالیاتی اداروں کے قیام کا احساس پورے ہاؤس کو ہے۔ صرف یہ ضرورت ہے کہ اخراجات کو پورا کئے جانے کی شکل پیدا کی جائے۔

میرا خیال یہ ہے کہ جب الغرم بالغنم ایک ایک فقہی اور شرعی قاعدہ ہے جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ "ذمہ داری بقدر استفادہ"۔ تو اس کی روشنی میں بدرجۂ مجبوری یعنی جب ادارہ کسی دوسرے بے خطر اور جائز طریقہ سے ضروری اور حقیقی اخراجات کے بقدر کوئی آمدنی پیدا نہ کر سکے تو "الامر اذا ضاق اتسع" کے مطابق قرض خواہوں سے انتظامی امور کے اخراجات لینے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

جب حدیث رسولؐ "خیارکم احسنکم قضاء" سے یہ جائز قرار پاتا ہے کہ مستقرض از خود بلا عقد میں اشتراک کے بوقت ادائیگی قرض کچھ بڑھا کر دیوے۔ تو کیا الغنم بالغرم کے مطابق اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ ایسے مفید وضروری ادارے کی بقاء اور محض بقاء کے ارادہ سے کچھ زیادہ لیا جائے۔

مقصد ادارہ کا یا کسی فرد کا اپنے مال وسرمایہ میں اضافہ کرنا مطلقاً نہیں۔ بلکہ ضروری ومفید ادارہ کو باقی رکھنے میں اس کو شریک کرنا ہے "انما الاعمال بالنیات" کے تحت اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

اب لازمی اور حقیقی انتظامی اخراجات کے تعین میں خرص وتخمین کا کام کسی شخص واحد نہیں بلکہ متدین حضرات کی کمیٹی کے حوالہ ہو تو متوقع اور ممکنہ بہت سی خرابیوں کا سدباب بھی ہوسکتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ادارہ کا یہ ضابطہ بھی بن جائے کہ مکمل احتیاط کے ساتھ خرص وتخمین کے بعد جو رقم بنام اخراجات انتظامی امور لیا جائے، اور حسابی مدت کے بعد اس میں سے کچھ بچ جائے تو مستقرض حضرات اسے تبرعاً غرباء ومساکین پر خرچ کردینے کی بھی اجازت دے دیں۔

اس تخمینی رقم کا رشتہ مدت قرض کی کمی بیشی سے نہ جوڑا جائے کہ اس طرح اس قدر زائد کے متعلق عوض اجل کا شبہ پیدا ہوسکے۔ بلکہ مقدار قرض کے ساتھ اسے مربوط رکھا جائے۔ جو الغرم بالغنم کا ایک تقاضہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ میرا خیال ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مفتی محمد یحیی صاحب قاسمی:۔ ایسے اداروں کے قیام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ میرا ذہن اس طرف نہیں ہے کہ قرض داروں سے اخراجات کی رقم واجبی اخراجات یا کسی نام سے لی جائے۔ اس میں شبہ ربوا اور فتح باب ربوا ضرور ہے۔

مولانا احمد صاحب خانپوری:۔ میں مفتی یحیی صاحب کی تائید کرتا ہوں۔

مفتی ابوالقاسم صاحب بنارسی:۔ یہاں تین فریق ہیں۔ ایک ادارہ، دوسرا رقم جمع کرنے والا، تیسرا المقروض۔ جو اخراجات ادارہ لیتا ہے وہ سود کے ذیل میں نہیں آتا۔ اس لئے ادارہ اخراجات لے سکتا ہے۔ ادارہ اصل میں قرض دہندہ نہیں ہے بلکہ کارندہ ہے۔ یہ اجرت عمل لے سکتا ہے اور زیادہ بھی لے سکتا ہے۔

قاضی صاحب:۔ ادارہ کی حیثیت شخص اعتباری کی ہے۔

مفتی [illegible] صاحب جھلوی:۔ اخراجات کا بار مدیون پر ہونا منصوص ہے۔ ادارے اگر کام میں لگا کے اخراجات پورے کریں تو یہ بہتر شکل ہوگی۔

مولانا عبدالوہاب صاحب [illegible]:۔ مسلم فنڈ کے طریقہ کار سے متفق ہوا۔

اجلاس سوم بعد نماز عصر ۹ جون ۱۹۹۰ء

زیر صدارت

حضرت مولانا ابوالسعود صاحب مدظلہ' امیر شریعت کرناٹک

—— ○○○ ——

قاضی صاحب:۔۔۔ اس اجلاس میں بینکنگ کے موضوع پر بحث کا آغاز ہوگا۔ بینک تجارت نہیں کرسکتا۔ اور جب تجارت نہیں کرسکتا تو روپیہ سے روپیہ کمائے گا۔ روپیہ فطری طور پر ذریعۂ تبادلہ ہے۔ زر سے اشیاء کے بجائے زر حاصل کرنے کا رجحان افراط بھی پیدا کرتا ہے اور دوسرے مسائل بھی۔ بینک کے لفظ سے اعتماد، وثوق اور بھروسہ پیدا ہوتا ہے، لیکن بینکنگ کو سود سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جب اسلامی بینک کا لفظ ہم بولتے ہیں تو چونکہ بینک کے لفظ کے ساتھ سود کا نام جڑا ہوا ہے، اس لئے برا لگتا ہے، لیکن مجبوری یہ ہے کہ بینک کی خصوصیات ایسی ہیں کہ بینک کے لفظ کے بغیر چارہ نہیں، اب ہم نیا کام شروع کررہے ہیں، یہ کہنا مشکل ہے کہ ایک دو مجلس میں ہم قطعی فیصلہ تک پہنچ جائیں گے۔ بلکہ ہم ایک راہ کا آغاز کردیں گے اور کوئی متبادل چیز پیش کرسکیں گے۔

جناب ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب فریدی:۔۔۔ ہمارے سامنے دو مسئلے ہیں۔ ایک یہ کہ موجودہ زمانہ میں شریعت کی ہدایات کے مطابق کس طرح مالی نظام وضع کیا جاسکے، جو بینک کا بھی کام کرسکے اور شریعت کے مطابق بھی ہوسکے۔ ہمیں یہاں ہندوستان کے حالات کو بھی سامنے رکھنا ہوگا، دقت یہ ہے کہ کچھ شکلیں شریعت کے مطابق نہیں، اور کچھ شکلیں شریعت کے مطابق تو ہیں، لیکن قانوناً ممنوع ہیں، ہندوستان اور بعض ممالک کے قانون کے اعتبار سے کوئی بھی بینک تجارت، زراعت یا صنعت میں براہ راست سرمایہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ ہندوستان کے سارے بینک ریزرو بینک کے ذریعہ کنٹرول ہوتے ہیں، ریزرو بینک کا بڑا ذریعہ سود ہے، ظاہر ہے کہ غیر سودی بینک ہندوستان کے قانون کے خلاف ہے۔

میرے نزدیک ایک طریقہ یہ ہے کہ سب لوگ حکومت ہند پر زور ڈالیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے تشخص کو برقرار رکھنے اور شریعت پر عمل کرنے کے لئے اپنے قوانین میں

ترمیم کرے۔

دوسری بات یہ ہے کہ تین صورتیں ہماری گفتگو میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔

(۱) لوگوں کو قرض حسن فراہم کیا جائے۔

میرا خیال ہے کہ اس ادارہ کو تجارت وغیرہ میں حصہ نہیں لینا چاہیئے، یہ بالکل الگ ادارہ ہونا چاہیئے۔

(۲) تجارت وصنعت کے لئے الگ ادارہ قائم کرنا چاہیئے، یہ ادارہ لوگوں سے روپیہ جمع کرکے اِستِثمار کے کام میں لگائے، کیونکہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ہنر اور محنت رکھتے ہیں، لیکن سرمایہ کی کمی کی وجہ سے کام نہیں کرسکتے۔ یہ ادارہ روپے جمع کرکے ان کے ہنر اور محنت کو کام میں لگائے گا۔ مشارکت اور مضاربت کو ملاکر بعض ممالک میں نئی شکل بنائی گئی ہے۔ اس نئی شکل سے فائدہ اٹھانا اس صورت میں آسان ہو جائیگا۔

(۳) یہ صورت بھی اسلام کی رو سے بالکل ناجائز ہے۔ اس لئے کسی بینک کو اسلامی بنیاد پر چلانے کی کوشش لاحاصل ہے۔ تجارتی بینک وہ ہے جو سرمایہ جمع کرتی ہے۔ اور بڑا سرمایہ بناتی ہے۔ حکومت کے قانون کے مطابق ہندوستان، برطانیہ، امریکہ کے مطابق کوئی بھی بینک براہ راست انوسمنٹ نہیں کرسکتا، کہ روپیہ ذریعہ بھی ہے۔ اور مطلوب شے بھی بن گیا ہے۔

صرف ایک شکل رہ جاتی ہے، وہ ڈیولپمنٹ بینک کی ہے۔ وہ فرانس میں ہے۔ دنیا میں جو اسلامی بینک قائم ہیں وہ معروف تجارتی بینک نہیں، جس طرح کے دوسرے تجارتی بینک ہیں۔

بعض شکلیں ایسی رائج ہو گئی ہیں کہ ان کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ جائز ہے یا ناجائز۔ مثلاً حکومت نے دس ہزار روپئے قرض دیئے۔ اس شرط کے ساتھ کہ اس پر دس فیصد سود ہوگا لیکن اگر پانچ ہزار روپے ادا کر دئے گئے تو اتنی رقم معاف ہو جائے گی، اس صورت میں سود کا فیصلہ کرنا مشکل ہو گا۔

ان سارے مسائل کے تعلق سے دنیا میں سوچا بھی گیا ہے اور سوچا بھی جا رہا ہے۔ ہمیں ہندوستان میں فیصلہ کرتے وقت ان فیصلوں سے استفادہ کرنا چاہیئے۔

ہندوستان کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ہم تینوں میدانوں میں ماڈل بنائیں جب ماڈل

بن جائے تو علماء کے سامنے رکھکر فیصلہ کیا جائے، اگر ماڈل نہ ہو تو اس طرح کے سیمنار سے محض علمی فائدہ ہو سکتا ہے، عملی فائدہ نہیں ہو سکتا۔

قاضی صاحب :—— مختلف ممالک میں جو مختلف اسلامی منصوبے کام کر رہے ہیں، تجارت کے وہ طریقے جو شرعاً درست ہیں ان کی تھوڑی تفصیل فرمائیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی :—آپ نے کہا کہ اسلامی بینک استثمار نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر فریدی صاحب :— آپ نے سمجھا نہیں، میں نے یہ نہیں کہا کہ اسلامی بینک استثمار نہیں کر سکتا، بلکہ یہ کہا ہے کہ موجودہ بینک براہ راست نہیں کر سکتے، کوئی بینک طویل المدت قرض نہیں دیتا، بلکہ قصیر المدت قرض دیتا ہے، سوڈان اور مصر میں تو ایسا ہوا کہ جب اسلامی بینک قائم ہوا تو لوگوں نے عام بینکوں سے اپنے روپئے نکال کر ان بینکوں میں رکھنے لگے، یہاں تک کہ حکومت نے عام بینکوں کے بند ہو جانے کے خطرہ کے پیش نظر پابندی لگائی۔

ماہرین کی رائے بینکنگ کے بارے میں بہت بدل چکی ہے۔ ماہرین میں سے بہت سے لوگ اسلامی بینک کو زیادہ مفید سمجھنے لگے ہیں۔

امریکہ، برطانیہ، اور دوسرے ممالک میں جو بینک ہیں، وہ براہ راست تجارت نہیں کر سکتے اور اسلامی بینک بغیر تجارت کے قائم نہیں ہو سکتے، بیع اور ربوا دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایسے اداروں کا قیام جن کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہو، اور جائز طریقے اختیار کریں، ناجائز کاموں سے اجتناب کریں، اس سلسلہ میں ایک خاکہ تیار ہونا چاہیئے۔

ایک شخص کے پاس سرمایہ اور افرادی قوت ہے، اس کے پاس ہنر بھی ہے، ان تین چیزوں سے ایک شخص کامیاب تاجر اور صناع بنتا ہے، ایک شخص کے پاس ان میں سے ایک یا دو چیزیں ہیں۔ باقی نہیں، اور اصول یہ ہے کہ سرمایہ کا ارتکاز نہیں ہونا چاہیئے۔ اس کی استثماری صلاحیت آگے بڑھانا چاہیئے۔ اگر سرمایہ منجمد رہتا ہے تو دن بہ دن اپنی قوت خرید کم کرتا جاتا ہے، جو چیزیں ہم نے شریعت میں پڑھی ہیں، ان میں مشارکت بھی ہے، آج کے دور میں کاروبار میں افراد کے حصہ کو محدود کر دیا گیا ہے، اسلامی فقہ میں اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، ہمارے موضوع سے زیادہ قریب شرکت عنان ہو سکتی ہے، بڑی فیکٹری اور صنعت کے قیام میں کوئی بھی شکل ہو سکتا ہے، شریعت اسلامی میں نفع کی امید کے ساتھ نقصان کا خطرہ مول لینا پڑتا ہے۔

آپ سرمایہ ضائع نہ ہونے دیں اور معاشرہ کی افرادی قوت کو بھی بربادی سے بچائیں، آپ رب المال اور مضارب بن کر کام کریں، ان دونوں چیزوں کو جوڑ کر بذریعہ مضاربت کام کیا جا سکتا ہے۔ اس میں بھی رب المال اور مضارب کو نقصان ہو سکتا ہے۔ اجارہ کو بھی عمل میں لایا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز شرع کی رو سے درست نہ ہو، لیکن لیزنگ درست ہے بہت سی چیزیں بڑی حد تک بیع سلم سے قریب ہیں۔ علماء غور کریں، کہ ہبہ اور بیع کی رائج شکلوں میں سے کون سی درست ہے اور کون سی نہیں؟

اس سلسلہ میں ایک بحث مرابحہ کی آگئی ہے۔ میں ایک شے بیچتا ہوں۔ اس سے بحث نہیں کہ اس نے کتنے میں حاصل کی ہے۔ میں جتنے میں چاہوں گا۔ بیچوں گا۔ اگر حاصل کی ہوئی قیمت پر بیچی جائے تو اسے تولیہ کہتے ہیں۔ عرب میں جو تاجر تھے وہ ایسا کرتے تھے، مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے۔ یہ کہنا چاہئے کہ یہ چیز اتنے میں پڑی ہے۔ مرابحہ کا معاملہ نقد بھی ہو سکتا ہے۔ ہول سیلرس کو کچھ کمیشن ملتا ہے۔ ڈیلرس کو کچھ کمیشن ملتا ہے۔ ایک شخص نقد لے رہا ہے تو اس کو سامان دریٹیے کم میں مل جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مرابحہ میں ادھار بیچنے میں جو قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ وہ درست ہے یا نہیں؟ اس پر غور کرنا چاہئے۔

مولانا حبیب اللہ صاحب ندوی:۔۔۔ بینکنگ میں مضاربت تو صحیح ہے۔ شرکت عنان کی شکل میں دقت آ سکتی ہے۔

قاضی صاحب:۔۔۔ شرکت مفاوضہ میں مساوات ضروری ہے، کیا شرکت عنان میں بھی ضروری ہے؟

جناب اسرار صاحب: کیا اسلام نے منافع کی تحدید کی ہے؟

قاضی صاحب:۔۔۔۔ یہ سوال ابھی ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے۔

مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری:۔۔۔ شرکت مفاوضہ میں مساوات ضروری ہے۔ شرکت عنان میں بھی ضروری ہے۔

مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی:۔۔۔ مرابحہ کے سلسلہ میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں اس پر میں نے لکھا ہے۔ دیکھ لیا جائے۔

قاضی صاحب:۔۔۔۔ ضرور۔

علامہ عروت مدحت:۔۔۔ اردن، دوبئی، بحرین اور سعودی عرب میں اسلامی بینک کام کر رہے ہیں، یہ بینک عوام کی خدمات متعدد طریقوں سے کر رہے ہیں، اسلامی بینک کا قیام وقت کا شدید تقاضا ہے ہر حکومت کا اپنا قانون ہوتا ہے۔ ہندوستان میں اسلامی بینک قائم کرنے سے پہلے یہاں کی حکومت کے قوانین کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ پھر اسلامی قوانین میں گنجائش تلاش کرنا ہے۔ نیز سود اور

کسب غیر مباح کے ہر شائبہ سے پاک رکھنا ضروری ہوگا۔

میری تجویز ہے کہ ڈاکٹر فریدی جیسے ماہرین حضرات سرکاری قوانین کا جائزہ لیکر ایک رپورٹ تیار کریں، اور یہ رپورٹ سینار کے شرکا، کو تقسیم کی جائے، تاکہ غور و فکر میں سہولت ہو سکے۔

ہیں اس پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ کیا ہندوستان میں کوئی ایسا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ جس میں مسلمانوں کی زکوٰۃ بھی جمع ہو اور امانتیں بھی، فقراء کی امداد بھی ہو، اور عام مسلمانوں کو قرض بھی دیا جائے۔ اس ادارہ کے کارکنوں کی تنخواہ زکوٰۃ کی رقم سے پوری کی جائے۔

زکوٰۃ کا مال سارے مال سے الگ کردینے کے بعد جب ہلاک ہو جائے یا تلف ہو جائے تو دوبارہ زکوٰۃ کی رقم نکالنا ضروری ہے۔ لیکن اگر اجتماعی ادارہ کے ذمہ داروں کو سپرد کر دینے کے بعد ہلاک ہو جائے تو صاحب مال پر دوبارہ زکوٰۃ کی رقم عائد نہ ہوگی، بلکہ ادارہ ضامن ہوگا۔ زکوٰۃ کی ادائیگی، وجوب کے بعد فی الفور لازم نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ادائیگی علی سبیل التراخی ہو سکتی ہے۔ البتہ فی الفور ادا کردینا افضل ہے۔ اس ادارہ میں زکوٰۃ وغیرہ زکوٰۃ کی جو رقم جمع ہوگی، اس کو کاروبار میں لگایا جائے گا۔ ادارہ کے ذمہ دار معطین اور فقراء دونوں کے وکیل ہوں گے۔ یہ میری ایک تجویز اور ایک خیال ہے۔ اس سے رفاہی ادارہ کے قیام میں روشنی ملے گی۔ تجارتی بینک کے تخیل کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔

مولانا عبد اللہ صاحب:۔۔۔ تملیک ضروری ہے یا نہیں؟

الشیخ محروس المدرس:۔۔۔ فقہائے کرام نے یہ بحث کی ہے کہ کیا کوئی عالم، یا ۔۔۔۔ وہ شخص جو اپنے علاقہ میں مشہور و مرجع ہے۔ اپنے ہاتھ سے دوسرے لوگوں کے مال کی زکوٰۃ فقراء کو دے سکتا ہے یا نہیں؟ ایک رائے یہ ہے کہ ایسا شخص نہ تو دوسروں کے مال کی زکوٰۃ لے اور نہ اپنے ہاتھ سے فقراء کو دے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایسا عالم یا شخص لے سکتا ہے۔ اور فقراء کو تقسیم کر سکتا ہے کیونکہ وہ عوام کا مرجع ہے۔ اس کے ہاتھ سے لینے میں کسی کو عار نہ ہوگا، جبکہ صاحب مال کے ہاتھ سے لینے میں کبھی کبھی لوگ عار محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے یہ شخص جب دینے کی نیت سے لے گا تو صاحب مال کا وکیل ہوگا۔ اور اگر تقسیم سے قبل زکوٰۃ کی رقم ہلاک ہو جائے تو بعض آراء کے مطابق زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، پس جو مال زکوٰۃ ہلاک ہو جائے گا اس کا ضمان لازم ہوگا۔ اور جو مال ہلاک نہ ہوگا، وہ مستحقین تک پہنچے گا، یا کاروبار میں لگ کر نفع آور ہوتا رہے گا۔

مولانا برھان الدین صاحب سنبھلی:۔۔۔ لیکن اس صورت میں سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ۔۔۔ کس وقت معتبر ہوگی؟

الشیخ محروس المدرس :— مزکی کا ذمہ محض ادارہ میں جمع کر دینے سے ساقط ہو جائیگا۔ ہاں! ذمہ دار ادارہ اس بری ہوں گے جب مستحقین تک پہنچا دیں گے۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب فتحپوری :— مستحقین کو دینے سے قبل اگر ہلاک ہو جائے تو کیا ہو گا؟

الشیخ محروس المدرس :— جیسا کہ میں نے اس کے قبل عرض کیا کہ مزکی کا ذمہ کل مال سے زکوٰۃ کی رقم الگ کرتے ہی بری ہو گا۔

مولانا عتیق احمد صاحب بستوی :— زکوٰۃ کے مصارف میں "فی سبیل اللہ" سے کیا مراد ہے؟

الشیخ محروس المدرس :— اس سلسلہ میں فقہاء احناف کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ سبیل اللہ سے مراد ہر عمل خیر ہے۔ متاخرین نے دوسری رائے کے مطابق فتویٰ دیا ہے، اور اسی بنیاد پر انھوں نے مساجد، دینی مدارس، طلبہ علم اور بے سروسامان مسافروں کو زکوٰۃ کی رقم دینا جائز بتایا ہے۔ میرا خیال ہے کہ حالات کا تقاضا ہے کہ اسی دوسری رائے کو اختیار کیا جائے۔

جن حضرات نے "سبیل اللہ" کو جہاد کے مفہوم میں منحصر کیا ہے۔ ان کا یہ حصر کسی شرعی بنیاد پر نہیں تھا۔ بلکہ ان کے زمانہ میں سبیل اللہ کی، جہاد کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہیں تھی۔ اس زمانہ کے لوگوں کی حاجتیں ہماری طرح نہ تھیں۔ کیونکہ اس زمانہ میں اسلامی حکومت تھی۔ جس سے لوگوں کی ضرورتیں پوری ہو جاتی تھیں۔ اور دینی مدارس کے اخراجات کی کفالت حکومت کرتی تھی، اب حالات میں تغیر آگیا ہے۔ اس لئے زمانہ کے اقتضاء کے مطابق اب "سبیل اللہ" سے ہر امر خیر مراد ہے، وکالت کی بات بھی محض میرا تخیل نہیں ہے، بلکہ فقہائے احناف اُسے لکھ چکے ہیں۔

قاضی صاحب :— چیزیں دو ہیں ایک ہے ایسا ادارہ یا ادارہ میں ایسا شعبہ ہونا جو زکوٰۃ کی رقم جمع کر کے مستحقین کو تقسیم کرے۔ دوسری چیز ہے اس ادارہ یا اس شعبہ کو لوگوں کی امانتیں جمع کرنا اور طالبین کو قرض دینا۔ کارکنوں کی اجرت مدزکوٰۃ سے دینا کیا درست ہو گا؟ خواہ بقدر کفایت دی جائے۔ ظاہر ہے کہ ادارہ میں زکوٰۃ اور ودائع دونوں رقمیں جمع ہوں گی، اور اجرت صرف زکوٰۃ کے مدسے دی جائے گی؟ تو کیا یہ درست ہو گا ______ ان حالات میں کیا ہم اخراجات کی تکمیل کے لئے زکوٰۃ کی رقوم کو تجارت یا صنعت میں لگا سکتے ہیں؟ یا کسی دوسرے کاروبار میں لگا سکتے ہیں؟

ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ امیر شریعت، یا بیت المال شرعی کو شرعاً دینا چاہیے۔ کیونکہ قرآن شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ اس لئے زکوٰۃ جمع کرانا اور تقسیم کرانا اصولاً امیر شرعی کا کام ہے۔ حضرت عثمانؓ

نے مسلمانوں کو اجازت دیدی کہ وہ اپنے طور پر بھی تقسیم کر سکتے ہیں، اس زمانہ میں فقراء اور مستحقین بہت ہی کم تھے۔ لیکن آج حالات میں سخت انقلاب آگیا ہے۔ آج فقراء کی تعداد زیادہ ہے۔ اور تقسیم زکوٰۃ کا نظم کسی شرعی ادارہ کے حوالہ نہیں رہا، بلکہ معطین حضرات خود ہی اپنے ہاتھوں سے روپیہ دو روپیہ کر کے مستحقین کو دیتے ہیں، یہاں یہ بات بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ ہندوستان کے مسلمان عام طور سے اصل فقراء و مستحقین سے واقف نہیں ہوتے۔

اس صورتِ حال میں سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم تجارت یا صنعت وغیرہ میں مشغول کرنا درست ہوگا؟ جبکہ زکوٰۃ وصول کرنے والی تنظیمیں زکوٰۃ وصول کر کے وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کریں، اور فقراء و مستحقین روٹی کے ٹکڑے کو ترستے رہیں۔

ہندوستان میں ہمارے لئے یہ مسئلہ سخت مشکل ہے۔ قرآن میں مصارف زکوٰۃ متعین ہیں، قرآن کا نظام عادلانہ ہے۔ لیکن مذکورہ صورت حال میں کیا حق کی ادائیگی ہوگی؟

عرب ممالک اور ہندوستان کے حالات میں فرق ہے۔ عرب ممالک میں دولت زیادہ ہے۔ اور فقراء نہیں کے درجہ میں ہیں۔ اس کے برعکس ہندوستان میں مال کم اور فقراء زیادہ ہیں۔ اس لئے ہندوستان کو عرب ممالک پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

اگر سبیل اللہ کے مفہوم میں ہر امر خیر کو داخل کر دیا جائے اور اضافہ کی نیت سے سہی، اگر مال زکوٰۃ میں تجارت کی اجازت دیدی جائے۔ تو مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ مال زکوٰۃ کو نجی املاک بنالیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ نظام ہر جگہ کے لئے عام ہوگا، اور ہر جگہ امانت دار شخص کا ملنا مشکل ہے۔

شیخ محروس کی پہلی تجویز سے مجھے اتفاق ہے کہ مال زکوٰۃ جمع کیا جائے۔ اور مد مذکورہ سے عاملین کی تنخواہ دی جائے۔ البتہ دوسری تجویز سے مجھے اتفاق نہیں کہ مال زکوٰۃ میں تجارت کی اجازت دی جائے۔

شیخ محروس مدرس: — میں نے محض تجارت تک محدود رکھنے کے لئے نہیں کہا، بلکہ کوئی شخص محتاج اور فقیر ہو، اس کو تجارت کا سامان خرید کر دیدیا جائے گا اور تجارت کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ جب اس کی تجارت کامیاب ہو جائے تو اس کو تجارت کے سارے سرمایہ کا مالک بنا دیا جائے گا۔

رہ گئی بات دیانت دار اور ایماندار شخص کے فقدان اور اہل شخص نہ ملنے کی تو عرض ہے کہ اس امر پر میرے خیال میں بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ جب اصلاً یہ بات درست ہو کہ امانت دار شخص کو ذمہ دار بنایا جائے تو جہاں ایماندار شخص ہوگا۔ وہاں اسکو ذمہ دار بنایا جائے گا، ناجائز پہلو کو جائز پہلو کے ساتھ

اور جائز پہلو کو ناجائز پہلو کے ساتھ مخلوط کر کے اصل مسئلہ کو ممنوع کہنا صحیح نہ ہوگا۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ دیانت وامانت کی ترغیب وتحریص کی جائے۔ حسن معاملات اور حسن اخلاق کی تاکید کی جائے، اور معاشرہ میں صلاح ونیکی کے جذبات کو ابھارا جائے تو خیانت کا رجحان ومیلان کم ہو جائے گا۔ اور اس طرح امانت دار افراد دستیاب ہونے لگیں گے۔

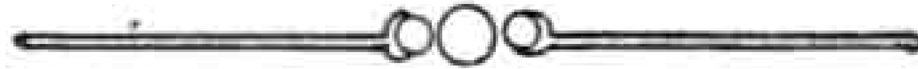
قاضی صاحب :—— شیخ محروس کی اس وضاحت کے بعد اب مجھے کوئی اختلاف نہیں۔

مولانا احمد بیات :—— یہ کس طرح درست ہوگا کہ مصارف زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے مصرف میں زکوٰۃ صرف کی جائے؟

قاضی صاحب:—— کسی طرح زکوٰۃ کی رقم جمع کر کے خرچ نہ کی جائے، بلکہ وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھی جائے۔ اور زکوٰۃ کی جو رقم محفوظ ہوگی وہ فقراء کی ملکیت ہوگی۔ جب معاملہ ایسا ہے تو میرا خیال ہے کہ اب بحث کی ضرورت نہیں۔

مولانا احمد بیات:—— آواز کیسٹ میں نہیں

شیخ محروس :—— میں اسے حرام نہیں کہتا ہوں، میری تجویز بابت جمع وتقسیم زکوٰۃ اچھی ہے۔



اجلاس چہارم

۱۰ر جون بوقت ۸ ½ بجے صبح

زیر صدارت ڈاکٹر شیخ محروس المدرس (بغداد)

جناب فیروز صاحب پونا :- ہندوستان میں تقریبًا ۲۰ر لاکھ انڈسٹریاں ہیں۔ اور لگ بھگ ۲ لاکھ انڈسٹریاں ہیں۔ ۱۸ر سال قبل ہم نے پونا میں تنگاری بنانے کے لئے ایک انڈسٹری شروع کی۔ ابتدا میں ہمارے پاس صرف ۵ر افراد تھے، اس وقت ۵۰ر افراد ہیں۔ اس کے بعد نئی نئی فیکٹریاں وجود میں آئیں۔ شروع میں ہم نے بینک سے روپے لئے۔ کبھی گھاٹا کبھی نفع ہوتا تھا۔ دوسری دقتیں بھی آئیں۔ بینک کو سود دینا پڑتا تھا اس لئے بینک سے روپے لینا ہم نے چھوڑ دیا اور لوگوں سے پیشگی رقم لے کر کام چالو رکھا۔ اس طرح سود سے نجات ہوگئی۔ جن لوگوں سے ہم نے ایڈوانس لئے تھے ان کو ۲۰ر فیصد ریٹرنس دیئے۔ حکومت نے ہماری فیکٹری کو سیک مانا تھا۔ ہم نے اپنے اخراجات امکانی حد تک کم کر دیئے۔ اس طرح چھوٹے پیمانہ پر ہمارا کاروبار چالو ہوگیا۔

جناب پروفیسر منظور رضا صاحب مظفرپور :- اس سے عام مسلمانوں کو کیا فائدہ ہوا؟

جناب فیروز صاحب :- ہم نے چھوٹے پیمانہ پر قرض حسن دینے کی اسکیم چالو کی۔ اب ہر سال ہم ۴ ½، ۵ر لاکھ روپے قرض حسن دیتے ہیں۔

ایک آواز :- زکوٰۃ کے جمع و تقسیم کے لئے مستقل ادارہ یا ضمنی شعبہ قائم کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ حکومت قبضہ کر لے گی۔ جیسا کہ کرناٹک میں ہوا۔

شیخ محروس مدرس :- ایک مرکزی ادارہ ہونا چاہئے۔ اور اس کے ماتحت ذیلی شاخیں اور ملک کے ذی اثر اور با اعتماد علماء کی نگرانی میں ہونا چاہئے۔ کل میں نے مرابحہ کے سلسلہ میں شوافع کی رائے عرض کی ہے۔ اس رائے پر تمام اسلامی بینک عمل پیرا ہیں۔

آج کل بینک قرض دینا چاہتے یا بیع کر کے نفع اٹھانا چاہتے ہیں یا حاجت

مندوں کی ضرورتیں پوری کرنا چاہتے ہیں تو اس طرح بیک وقت تین امور زیر غور کریں۔

فقہاء نے اپنے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے فتوے دیئے ہیں۔ اور ہم آج اپنے زمانہ کے اعتبار سے احکام شرعیہ کا اظہار کرتے ہیں۔ ہم نصوص سے باہر نہیں جاتے۔

ایک ہے شے معین کا نام رکھنا مثلاً قلم کو قلم اور عصا کو عصا کہنا یہ اجتہاد کی سب سے قلیل ترین قسم ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کا وجود کبھی ختم نہیں ہوا۔

دوسری چیز تخریج ہے۔ یہی نوازل اور واقعات کے مسائل ہیں — اور عندالاحناف مسائل کا طبقہ ثالثہ ہے۔ نوازل کے مسائل مکرر نہیں ہوتے۔ ورنہ مفتی کا کوئی کام باقی نہیں رہے گا۔ ہمارے زمانہ میں جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں کبھی وہ من کل الوجوہ جدید ہوتے ہیں۔

نقود کے نقص کے مقابلہ میں سامان زیادہ ہو تو امام ابویوسف فرماتے ہیں :- "ان ما یدفع وقت التجدید یجب ان یساوی قیمة ما اقترض فقیمة الانخفاض تعوض"

ترکی میں امام ابویوسف کے اسی قول پر عمل ہے، عراق میں بھی اسی پر عمل ہے۔ لیکن نقود کا انخفاض احتمالی شے ہے۔ اور احتمال پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس لئے ضروری ہے کہ ہم انخفاض کی تحدید کریں، لیکن تحدید مشکل ہے۔

اس لئے میری رائے ہے کہ اس مسئلہ کو عقد توریدپر قیاس کیا جائے کیونکہ عقد توریدکو عرف نے جائز کر دیا ہے۔

میری یہ بھی رائے ہے کہ مسلمانوں کے درمیان تجارت کے جو طریقے رائج ہو گئے ہیں۔ ان کو بھی درست کہنا چاہئے۔ کیونکہ اگر آنا جائز کہا جائے تو اس میں حرج عظیم ہوگا۔

جناب پروفیسر منظور عالم مظفرپوری:۔ گڈ ول ایک طرف اعتماد قائم کرنے کا نام ہے تو دوسری طرف سازش سے بچنے اور جھوٹے پروپیگنڈہ کا نام ہے۔ اس لئے گذارش ہے کہ گڈ ول

پر روشنی ڈالی جائے۔

قاضی صاحب:۔ مولانا عتیق احمد صاحب بستوی کے مقالہ نے چند سوالات پیدا کئے ہیں۔ ان کے اس مقالہ میں صرف عبارتیں نقل نہیں کی گئی ہیں۔ بلکہ اس مقالہ سے ایک نیا فکری رخ سامنے آیا ہے۔

جہاں تک تعلق ہے حقوق کی بحث کا ــــــ تو شرع اور قانون کی اصطلاحات اس سلسلہ میں مختلف ہیں، اور اس پر اچھی بحث المدخل فی الفقہ الاسلامی میں ہے۔ قانون جدید میں اور فقہ اسلامی میں جو کچھ مال، حق اور ملک کے بارے میں لکھا گیا ہے۔ اس پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے بھی اپنی کتاب الفقہ الاسلامی میں اچھا لکھا ہے۔ حضرات علماء کو پڑھنا چاہئے۔ فقہ میں عام طور پر جو چیزیں ہیں۔ ان پر ہمارے علماء کی نگاہ تو ہے۔ لیکن جدید قانون میں ملک کیا ہے؟ اور حقوق کیا ہیں؟ جن سے موجودہ عہد کے حالات پر روشنی پڑتی ہے۔ ان پر بھی ہمارے علماء کی نظر ہونی چاہئے۔ انگریزی زبان میں جو لٹریچر ہیں۔ ان سے استفادہ تو مشکل ہے۔ لیکن عرب علماء نے جدید قانون اور قدیم فقہ کو سامنے رکھ کر جو بحثیں کی ہیں ان سے ہم لوگوں کو عربی زبان کے ذریعہ براہ راست مدد مل سکتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شرع کے بہت سے احکام میں عرف کو اچھا خاصا دخل ہے۔ لیکن عرف کے اعتبار کو اگر ہم عام کر دیں تو خطرہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ثبوت عرف کے سلسلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ عرف متوارث چلا آرہا ہے یا نہیں؟ عہد نبوی سے کوئی چیز متواتر معروف چلی آرہی ہے تو ایک طرح کا سند جواز اسے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام اور تابعین سے حاصل ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عرف حادث ہے۔ یہاں یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ بعض احکام، تعریفات، اور لغت کی بعض تعبیرات وہ ہیں جنکی بنیاد ہی عرف پر ہے، یا عادت اور احوال پر ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بنیاد شریعت کے ثابت، مستقل اور پائدار اصولوں پر ہے، اس لئے کوئی بھی ایسا عرف جو ان منصوص، پختہ، پائیدار اصولوں کے خلاف ہو جائے گا ـــــ وہ

عرف باطل تسلیم کیا جائے گا۔ اور اس کی وجہ سے حکم شرع میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی لیکن وہ احکام و تعبیرات اور اصطلاحات جن کیلئے شرع میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ بلکہ وہ عادات اور احوال ناس پر مبنی ہیں۔ ان کے مفہوم کا تعین اور مصداق کا تعین۔ حالات اور عرف کی تبدیلی کے بعد جن پر وہ مبنی تھے، لازمی طور پر باقی نہیں رہے گا۔ بلکہ نئے عرف کے مطابق ان کا تعین کیا جائے گا۔ امام قرافی نے لکھا ہے:۔

الاحکام التی تترتب علی العوائد المجددة والاحوال المتغیرة، هل اذا تغیرت تلك العوائد وتغیرت تلك الاحوال یجوز للمفتی ان یفتی بما افتوه اولاً،

امام قرافی کا سوال ہے کہ جن احکام کا مدار عرف، عادت اور احوال پر ہے تو کیا زمانہ، عرف، عادت اور احوال کی تبدیلی کے بعد بھی مفتی کے لئے جائز ہے کہ سابق میں جو فتویٰ ایک خاص حال، عرف اور عادت کو پیش نظر رکھ کر دیا گیا تھا۔ اسی کو دہراتا رہے۔ امام قرافی فرماتے ہیں کہ هذا جهالة فی الدین، جب احوال متغیر ہو گئے تو شرع کے احکام میں بھی تغیر ہوگا۔

یہ شرع میں ترمیم نہیں ہے۔ ایک مثال سے سمجھئے۔ بخار کا ایک نسخہ ہوتا ہے، تو کیا بخار اترنے کے بعد بھی وہی بخار والا نسخہ استعمال کیا جائے گا۔ اور کیا یہ صحیح ہوگا؟

امام قرافی نے تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد مطلق کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ حالات کی تبدیلی کے بعد ان احکام کے بارے میں جن میں عرف اور عادت کا دخل ہو نئے احکام کی تفریع کر سکتے ہیں۔

ہمیں بنیادی طور سے یہ دیکھنا ہے کہ ثروت اور تمول کن چیزوں سے حاصل ہوتا ہے، اور کن چیزوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بھی دیکھنا ہے کہ ایک شخص کی ذہنی اور جسمانی محنت اور سرمایہ خرچ کرنے کے بعد اس کی کوئی چیز وجود میں آتی ہے۔ اور دوسرے لوگ محض تجارتی نفع حاصل کرنے کے لئے اس شخص کی محنت و سرمایہ کو نظر انداز کر کے اپنے طور پر اس کی اشاعت کرنے

لگتے ہیں۔ تو کیا درست ہوگا؟ ظاہر ہے کہ یہ تاجروں کا استحصال ہے۔ کسی دینی مقصد کے لئے نہیں ہے۔ آپ ایک لاکھ قرآن کے نسخے شائع کریں۔ کون روکتا ہے، ہمیں اس پر بھی غور کرنا ہے۔ اور کوئی فیصلہ کرنا ہے۔

پچھلے سیمینار میں کرنسی کے بارے میں کچھ فیصلے کئے گئے تھے۔ اس میں دو ملکوں کی کرنسیوں کو دو جنس مانا گیا تھا۔ اور کمی وزیادتی کے ساتھ اس کی بیع کو جائز قرار دیا گیا تھا۔

ایک ملک کی کرنسیوں کے تبادلہ کے بارے میں جو تجویز تھی۔ اس میں یہ شرط ہے کہ نقد ہونا چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دو ملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ میں بھی نقد کی شرط ہونی چاہئے یا نہیں؟ گذشتہ سیمینار کی تجویز اس سلسلہ میں ساکت ہے۔

میں ممنون ہوں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی جدہ کا کہ انہوں نے اس طرف توجہ دلائی ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس طرح سونے چاندی کا تبادلہ یدًا بید ہوتا ہے۔ اسی طرح دو ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ بھی یدًا بید ہونا چاہئے۔ ادھار نہیں ہونا چاہئے۔

اس کے برعکس مولانا تقی عثمانی کی یہ تحریر ہے کہ اس سلسلہ میں نقد اور یدًا بید ضروری نہیں ہے۔ ثمن خلقی میں ہی یہ قید ہے۔ ثمن اعتباری میں یہ قید نہیں ہے۔ (اس سلسلہ میں علماء کرام اور مفتیان عظام سے تحریری آراء طلب کی گئی ہیں، جو علیحدہ سے شائع ہوں گی۔ نسیم)

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپوری: (شیخ محروس المدرس کا مقالہ سننے کے بعد)

اس تعریف کو صاحب جامع الرموز نے نقل کرکے لکھا ہے کہ یہ خلاف تحقیق ہے۔

شیخ محروس المدرس: تحقیق کس کو کہتے ہیں؟ تحقیق تو واقعہ کو دلیل سے ثابت کرنے کا نام ہے۔

مولانا نظام الدین مبارکپوری: عام فقہاء احناف نے جس تعریف کو قبول کیا ہے۔ وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ جیسا کہ رد المحتار سے سمجھ میں آتا ہے۔

شیخ محروس المدرس :- یہ محض سمجھ میں آتا ہے۔ میں اس کی حقیقت بیان کرتا ہوں۔

مولانا نظام الدین مبارکپوری :- جس تعریف کو تمام فقہاء احناف نے قبول کیا ہے، ہم اس کو ضعیف، یا غیر مختار کیسے کہہ سکتے ہیں ؟

قاضی صاحب :- فقہ میں ان کا مقام کیا ہے ؟ معلوم ہے ؟

مولانا نظام الدین صاحب :- معلوم ہے۔ لیکن عرض یہ ہے کہ تمام فقہاء کی مقبول تعریف کو ہم ضعیف یا غیر مختار کیسے کہہ سکتے ہیں۔

قاضی صاحب :- جب امام محمد سے ثابت ہے۔ اور قہستانی اس کو خلاف تحقیق کہتے ہیں، تو قہستانی کی رائے محل نظر ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی :- صاحب ہدایہ نے مہر کے بیان میں لکھا ہے کہ خدمت امام محمدؒ کے نزدیک مال ہے۔

شیخ محروس المدرس :- جامع الرموز کتب معتبرہ میں سے نہیں ہے۔

قاضی صاحب :- صحیح ہے۔

مولانا نظام الدین صاحب :- صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ اصول کے مطابق منافع مال نہیں۔

قاضی صاحب :- شیخ محروس یہ فرمارہے ہیں کہ منافع کی مالیت کے بارے میں احناف کے متعدد اقوال ہیں۔ نیز ائمہ شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے بھی اقوال ہیں۔ اب اگر کوئی شخص ائمہ احناف کے قول سے بلاضرورت عدول کرکے امام شافعی کے مسلک کو اختیار کرے تو شیخ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ جب فقہائے احناف کے یہاں دوسرا مقبول قول موجود ہے۔ تو دوسری فقہ کی طرف عدول کرنے کی کیا ضرورت ہے ؟

مولانا نظام الدین صاحب :- یہ میں نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے۔ ....

قاضی صاحب :- یہ شیخ کی رائے ہے۔ ممکن ہے کہ آپ کی دوسری رائے ہو۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ محروس :- فقہاء اگرچہ منافع کو مال نہیں کہتے لیکن شے کی مالیت اور تقوم میں فرق کرتے ہیں ۔ فقہاء کہتے ہیں کہ مالیت کا ثبوت شریعت کی طرف سے نہیں ہے بلکہ لوگوں کے تول کی وجہ سے ہوتا ہے ۔ اور تقوم کا ثبوت ۔ لوگوں کے تقوم کی وجہ سے تو ہوتا ہی ہے ، اور اس امر سے ہوتا ہے کہ شریعت نے اُسے مباح الانتفاع بنایا ہے ۔

اس طرح مالیت کے ثبوت کے لئے ایک شرط ہے ۔ اور تقوم کے لئے دو شرطیں ہیں ۔ پس شریعت کی طرف سے منافع کے تقوم کی کوئی ممانعت نہیں ہے اور ہم اس کو مال سمجھتے ہیں ۔ تو اس سے جواز کا پہلو کھل کر سامنے آ گیا ۔

لغت میں حق کے معنی بہت زیادہ ہیں ۔ مناطقہ اور متکلمین کے نزدیک حق کی تعریف یہ ہے :- "هو الحكم الثابت المطابق للواقع" حق کا اطلاق اقوال ، عقائد اور ادیان پر بھی ہوتا ہے ۔

اصولی حضرات حق کی دو قسمیں کرتے ہیں ۔ حق اللہ ، اور حق العباد ۔ صاحب تلویح سے حق اللہ کی یہ تعریف منقول ہے :-

"المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام" ۔
اس قول کی روشنی میں حق اللہ کی تعریف میں بنیادی جوہر "ما يتقوم به النفع العام" ہے ۔

حق العبد سے مراد وہ شے ہے جس میں کوئی خاص مصلحت ہو ۔ مصلحت کیا ہے ؟ منفعت کا دوسرا نام ہے ۔

حق ـــ کبھی مالی ہوتا ہے اور کبھی غیر مالی ۔ قرآن مجید کے پارہ ۳ میں یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم میں مال کو حق کہا گیا ہے ۔ اس حق کا عوض لیا جاتا ہے ۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی کتابت کا حکم دیا ہے ۔ حق غیر مالی کی ایک قسم وہ ہے جس کا عوض نہیں لیا جاتا ۔ جیسے جینے کا حق ، گفتگو کرنے کا حق ، مسجد میں بیٹھنے کا حق ، کھانے کا حق ، راستے سے گذرنے کا حق ، اور ہبہ ، وقف ، تبرع میں مالک کا حق وغیرہ ۔

ان میں سے بعض حقوق کبھی مالی بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مالکیہ کے یہاں مسجد میں بیٹھنے کے حق کا عوض لیا جانا درست ہے۔ اور احناف کے یہاں نزول عن الوظائف کا عوض جائز ہے۔ وظائف پر اجرت لینا اصلاً درست نہیں ہے۔ لیکن اجرت علی الطاعۃ کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

جو حقوق مالی نہیں ہیں۔ ان میں سے بعض حق کا عوض لینا متاخرین فقہاء احناف نے درست قرار دیا ہے۔ جیسے وظیفۂ سرکاری سے دستبرداری کا عوض جائز قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ وظائف سے دستبرداری کا عوض فی نفسہ درست نہیں۔

شیخ کے خطاب کا کچھ حصہ نقل نہیں ہو سکا (مرتب)

آخری اجلاس

مورخہ ۱۱ر جون ۱۹۹۰ء

زیر صدارت حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم

جناب مولانا حبیب اللہ ندوی صاحب:۔ میں دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور کے اساتذۂ کرام اور طلبۂ عزیز کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان حضرات نے بڑی محنت اور تندہی کے ساتھ مندوبین کی خدمت کی ذمہ داری سنبھالی۔ سبیل الرشاد کے طلبہ، اساتذہ اور منتظمین میں جو یکسوئی اور تواضع کی کیفیت ہے، وہ کم جگہ دیکھنے میں آئی۔

اسلامک فقہ اکیڈمی کا قیام اور اس کے ذریعہ سیمینار کا جو قدم اٹھایا گیا ہے۔ امید ہے کہ اس سے بہت سے خیر کے پہلو سامنے آئیں گے محترم

جناب ڈاکٹر منظور عالم صاحب اور حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام صا
شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انھوں نے علمائے کرام کو ایک جگہ بیٹھنے اور مسائل پر غور کرنے کا موقع فراہم کیا۔ مختلف الخیال علماء کا ایک جگہ بیٹھ کر مسائل پر باہم غور و تبادلہ رائے کرنا بڑی سعادت کی بات ہے۔

جدید مسائل انگریزوں کے دور سے پیدا ہوتے رہے۔ اور انفرادی طور پر فتوے دیئے جاتے رہے۔ اجتماعی طور پر فتوے نہیں جا سکے۔ پہلا قدم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے اٹھایا۔ لیکن اسے قبول عام نہ مل سکا۔ پھر اس کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ اس خلاء کو اسلامک فقہ اکیڈمی نے پورا کیا ہے۔ یہ فال نیک ہے۔ انفرادی اور اجتماعی فتوے میں بڑا فرق ہے۔ سوسائٹی کے مسئلہ پر غور کرنے کے لئے انفرادی فتوے لئے گئے۔ اس میں تمام پہلو سامنے نہیں رہے۔ اجتماعی فتوے میں تمام نشیب و فراز سامنے آجاتے ہیں۔

جناب ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب فریدی :۔ ایسی مجلسیں جن میں عصر حاضر کے مسائل پر بحث کی جائے، مبارک ہیں۔ احساس ہے کہ یہ مجالس جس مقصد کے لئے منعقد کی جارہی ہیں۔ وہ عصر حاضر کے تصورات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر کی جارہی ہیں۔ لیکن ان میں اولاً جدید ماہرین کی تعداد کم ہوتی ہے ثانیاً دعوت دینے کے بعد وہ آتے نہیں ہیں۔ اس کمی کی طرف رجوع کرنی چاہیئے۔

فقہ کی ایک دو کتاب پڑھنے سے فقہ کے اسرار و رموز سے واقفیت نہیں ہوتی۔ ان مجالس کو زیادہ مفید اور کارآمد بنانے کی ضرورت ہے کہ جدید ماہرین کو مناسب تعداد میں بلایا جائے۔ بعض اصطلاحات اپنے وقت میں صحیح تھیں لیکن آج ان کے معانی پر غور کرنا چاہئے۔ آج جو چیزیں عرف بن گئی ہیں۔ کیا ان سب کا اعتبار کرنا چاہئے۔ یا ایسا ہے کہ جن چیزوں سے مالی منفعت وابستہ ہوگئی ہے۔ لوگ ان کے مقاصد سے واقف ہیں۔

مرابحہ کی جو شکلیں اختیار کی جارہی ہیں۔ وہ سود سے مختلف نہیں ہیں۔ فقہ اسلامی صرف قانون کا نام نہیں ہے۔ آج کا قانون جزئیات کو سامنے رکھ کر بحث کرتا ہے۔ فقہ اسلامی جزئیات کو سامنے نہیں رکھتا۔ بلکہ اقدار، مقاصد، اصول اور غایتوں کو سامنے رکھتا ہے۔ ہمیں ایسا ہی کرنا چاہئے۔ ورنہ بڑا نقصان

اعضاء کا انتقال ظالمانہ تجارت کا ذریعہ بن رہا ہے۔ آپ اس پہلو کو بھی دیکھیں کہ آپ کی اجازت کا معاشرہ پر عمومی طور سے کیا اثر پڑے گا۔

حضرت مولانا مفتی اشرف علی صاحب: یہ سیمینار جس عظیم مقصد کے لئے منعقد کیا گیا۔ اور جو عظیم مباحث کئے گئے۔ کنوینر کی ذمہ داری کی وجہ سے میں ان سے مکمل استفادہ نہ کرسکا۔ کیونکہ انتظامات بری طرح گھیرے رہے۔

حدیث رسول ہے الحلال بین والحرام بین، وضاحت کے ساتھ شریعت نے حلال وحرام کو بتا دیا ہے۔ حلال اختیار کرنے اور حرام سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وبینهما مشتبهات بھی کہا گیا ہے۔ ان پر حلت وحرمت کا حکم لگانا آسانی کے ساتھ ممکن نہیں۔ کیونکہ دو پہلو ہوتے ہیں۔ اور عام طور پر لوگ فیصلہ کرنے کے اہل نہیں ہوتے۔ لایعلمها کثیر من الناس۔

حضور پاک ارشاد فرماتے ہیں: فمن اتقی الشبهات استبرأ لدینه وعرضه ومن وقع فی الشبهات .... کراعی یرعی حول الحماة یوشك ان یوقع۔ جو شخص اپنا وطیرہ یہ بنائے کہ شبہات کو اختیار کرتا چلا جائے اور غور وفکر نہ کرے تو اس کی مثال اس بیوقوف چرواہے کی ہے جو شاہی چراگاہ کے پاس جانوروں کو چراتا ہے اور اپنے جانوروں کو شاہی چراگاہ میں داخل کرکے عتاب شاہی کا مستحق بن جاتا ہے۔ جس چیز کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ اس کو اختیار کرنے کی کسی کو اجازت نہیں۔ محرمات سے جو چیز قریب ہو، اس سے بھی بچنا چاہئے۔

یہ مسئلہ دل کی دنیا کا ہے۔ دل کی دنیا میں یا نور وظلمت ہے، سرسبزی وشادابی ہے یا ویرانی ہے۔ دل آباد ہوگا تو انسان حرام اختیار نہیں کرے گا۔ بلکہ مشتبہات سے بھی بچے گا۔

ہماری کوشش یہ ہونی چاہئے کہ ایسا نہ ہو کہ ہماری وجہ سے لوگ مشتبہات کی طرف بڑھنے کی جرأت کرنے لگیں۔

شیخ محروس المدرس:۔ مجھے ہندوستان کو دیکھنے اور یہاں کے علماء سے ملاقات کی دیرینہ خواہش تھی۔ میں یہاں آکر خوش ہوں۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے کام قابل اطمینان ہیں۔ اور اس سیمینار میں شرکت میرے لئے مزید مسرت کی موجب ہے۔

حضرت مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی:۔ مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی۔ مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علمائے کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے۔

صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے زمانہ میں سرکاری سطح پر اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع ہوا تھا۔ اس لئے وہاں علماء نے اپنے طور پر اس کام کو انجام دینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ لیکن اب حالات بدل چکے ہیں۔ میں یہ عزم لے کر جارہا ہوں کہ میں وہاں بھی اس طرح کی اکیڈمی قائم کروں گا۔ اللہ تعالیٰ کامیاب فرمائے۔ امید ہے کہ علمائے ہند بھی استفادہ کا موقع بخشیں گے۔

یہ بات بہت خوش آیند ہے کہ اس میں نوجوان علماء بھی حصہ لے رہے ہیں تحقیقی مطالعہ کرتے ہیں اور دلائل جمع کرتے ہیں۔ مقالات کا معیار اونچا ہے۔ یہاں تنقید برائے تنقید نہیں ہے۔ اسلوب اور انداز مجلس علماء کے شایان شان ہے۔

امید افزا بات یہ بھی ہے کہ تقلید اور اجتہاد کے بارے میں اہل علم میں نہ افراط و تفریط ہے اور نہ جمود و آزادی ہے۔ بانیوں اور چلانے والوں کے اخلاص کے نتیجے میں یہ اکیڈمی اس سے پاک ہے۔ یہاں تقلید جامد نہیں۔ کہ ان فتووں کو حرف بحرف سمجھا جائے جو صدیوں پہلے اکابر نے اپنے حالات اور عرف و رواج کے اعتبار سے دیتے تھے۔ آج حالات بدل چکے ہیں۔ اور فقہ کا اصول ہے۔ من لم یعرف اهل زمانه فهو جاهل.

الحمدللہ! یہاں حالات زمانہ کی صحیح صورتحال سمجھی جارہی ہے۔ جدید علوم کے ماہرین سے بات سمجھ کر متوازن اور معتدل فیصلے کئے جارہے ہیں

یہاں یہ آزادی بھی نہیں ہے کہ سابق ائمہ کے جلیل القدر کاموں کو بالکل نظرانداز کر دیا جائے۔ یہی طریقہ ہے سلف کا، اور یہی طریقہ ضامن ہے صراط مستقیم کا۔

فقہی اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے۔ مدت سے اس کا انتظار تھا۔ فکری کاوشوں پر اسلامی اور غیر اسلامی دنیا کی نظر رہتی ہے۔ سودی نظام سے دنیا پریشان ہے۔ غیر مسلم بھی چاہتے ہیں کہ سرمایہ کاری کو بہتر طور پر منظم کیا جائے۔ حضرت قاضی مجاہد صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں کہ اس سمت میں بھی انہوں نے قدم اٹھایا ہے۔ ان میں سب کو ساتھ لے کر چلنے کی صلاحیت ہے۔ انشاء اللہ یہ تاریخ ساز کارنامہ ہوگا۔

جناب ابراھیم سلیمان سیٹھ:- اسلام مکمل نظام حیات ہے۔ ہم سیاسی میدان میں اگر اسلام سے رہنمائی حاصل کریں گے تو پھر سیاست ــــ محمدی نہیں رہ سکے گی۔ عصر حاضر کے بے شمار مسائل ہیں۔ معاشی نظام میں استحصال کیا جا رہا ہے۔ ہم سب کو مل جل کر مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہئے۔

مولانا سراج الحسن صاحب امیر جماعت اسلامی ھند اسلام دین کامل ہے۔ اور ہماری مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ اس عقیدہ پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن محض عقیدہ سے کام نہیں چل سکتا۔ یہ ضروری ہے کہ ہم اسلام کی رہنمائی کو سمجھیں اور زندگی میں اس پر عمل کریں۔

زندگی ایک متغیر اور متحرک چیز ہے۔ اور ارتقاء متغیر مزاج اور فطرت کا حامل ہے۔ اسلام رہنمائی کے لئے آیا ہے، نہ ساتھ چلنے کے لئے آیا ہے۔ وہ رہنمائی کے لئے آیا ہے۔ اس لئے رہنما کا رول انجام دینا ہوگا۔ علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متحرک اور متغیر زندگی کے لئے اسلام کی رہنمائی کو پیش کریں۔

یہ فقہ اکیڈمی وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اس کی بنیاد جتنی وسیع ہوگی، اچھی بات ہے۔ مکمل فکر، گہرائی، گیرائی اور بصیرت کے ساتھ علماء کو جمع کرنے کی سعی کرنی چاہئے۔ یہ احسن اور مبارک کوشش ہے۔ ہم خیر مقدم کرتے ہیں اور یقین دلاتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہم مکمل تعاون کریں گے۔ یہ کام اگرچہ ریاض اور تفکر کا طالب ہے۔ لیکن امید ہے کہ علمائے کرام کتاب وسنت سے

رہنمائی کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کامیابی عطا فرمائے گا۔

حضرت مولانا قاضی مجاھد الاسلام صاحب:۔

میں سبیل الرشاد کے منتظمین، اساتذۂ کرام، طلبہ، حضرات مندوبین اور سیمینار کے تمام شرکاء کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔

ابتدائی کام کا خاکہ بہت نازک تھا۔ احساس تھا کہ اس ذمہ داری کو ایک شخص نہیں اٹھا سکتا۔ اگر ڈاکٹر منظور عالم صاحب تعاون نہ فرماتے تو تنہا میں نہیں کر سکتا تھا۔

ہم جو کچھ کرتے ہیں، اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں۔ دین پر احسان نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ کسی سے کوئی کام لیتا ہے تو اسے اللہ کا شکر ادا کرنا چاہئے۔

مختلف الآراء اور مختلف الخیال حضرات کا مجمع میں کسی ایک نقطہ پر متفق ہو جانا بڑا مشکل کام ہوتا ہے۔ یہ بات لائق تحسین، مبارک اور مسرت کی ہے کہ ہم اپنی ذاتی رائے کو عزت نفس کا مسئلہ نہیں بناتے۔ جب دلائل سامنے آتے ہیں تو سر جھکا لیتے ہیں۔

حرام وحلال کا مسئلہ بڑا دشوار مسئلہ ہے۔ اصحاب حیل چاہتے ہیں کہ اسلام کا لیبل بھی رہے اور غیر اسلامی طریقہ اور سودی نظام کے مفادات ومنافع بھی حاصل ہوں۔ شرکاء کو تشویش ہے کہ جائز کے ساتھ ناجائز کا استعمال ہو جائے تو فتنہ ہوگا۔ یہ تیقظ واحتیاط مستقبل کے فتنوں کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ سختی اور وسعت جو کچھ ہو حدود شرع کے اندر ہو۔ کوئی جائز صورت نکل رہی ہو تو بہر حال یہ احتیاط ہونی چاہئے کہ غلط کار لوگ غلط استعمال نہ کریں۔ یہ دوسری فکر ہے۔ دونوں فکر کے علماء نے مل کر تجاویز مرتب کیا ہے۔

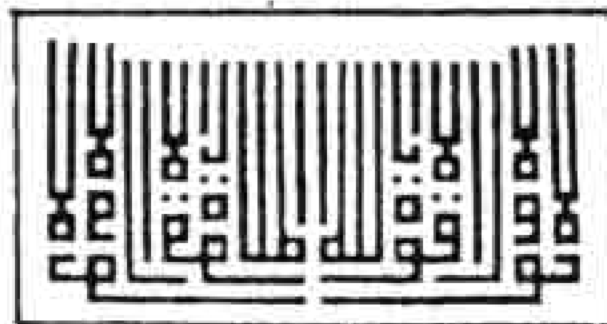
حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب:۔

میں حضرت امیر شریعت کرناٹک، اکیڈمی کے ذمہ داروں اور سیمینار کے انتظام کاروں کو مبارک باد دیتا ہوں۔ یہ سیمینار توقع سے زیادہ کامیاب رہا۔ مجھے فخر ہے کہ شرکاء نے فقہ اسلامی پر گہری نظر، اور تندہی سے مطالعہ کیا۔

ایک زمانہ میں یمن کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ اوراب ہندوستان کو سب سے بڑا مرکز ہونے کا شرف حاصل ہے۔ یہ شاہ ولی اللہؒ اور ان کے خاندان کا کارنامہ ہے۔

آئندہ سیمینار حدیث و فقہ کے تقابلی مطالعہ اور اس تقابلی مطالعہ سے پیدا شدہ مسائل پر منعقد ہو تو بڑی چیز ہوگی۔

پوری تاریخ میں "حجۃ اللہ البالغہ" کی نظیر نہیں ملتی۔ اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہئے۔



تجاویز

تیسرے فقہی سیمینار کے اہم فیصلے

منعقدہ ۸ر تا ۱۱رجون ۱۹۹۰ء (بنگلور)

اسلامی بنکاری

ضرورت اور راہنما خطوط

(۱)

دور حاضر کے مالیاتی اور اقتصادی نظام میں بینک ایک کلیدی حیثیت کا حامل ہے۔ فاضل سرمایہ کو جمع کرکے مختلف اقتصادی ضروریات کی تکمیل کے لئے اس کے ذریعہ سرمایہ بھی فراہم ہوتا ہے اور قومی پیداوار میں اضافہ بھی ہوتا ہے مزید برآں بینکنگ ادارے متعدد ایسی خدمات بھی انجام دیتے ہیں جو تجارت، صنعت اور زراعت کے لئے ناگزیر ہیں۔ ہندوستان میں بسنے والے مسلمانوں کی معاشی جدوجہد اور سرمایہ کاری بھی اس امر کی محتاج ہے کہ وہ موجودہ بینکوں کی طرف رجوع کریں۔ مگر یہ پورا نظام بینکنگ سود کی بنیاد پر قائم ہے، جسے اللہ تعالیٰ کی حکیمانہ شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ سودی نظام غیر عادلانہ اساس پر قائم ہے۔ سود پر مبنی عقد، سرمایہ دار کا یہ حق تسلیم کرتا ہے کہ وہ ہر حال میں ایک متعین شرح پر منافع وصول کرے، جب کہ صاحب عمل (ENTRENEUR) کا منافع اس کی اقتصادی جدوجہد کی کامیابی یا ناکامی پر منحصر ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے کیوں کہ یہ ظلم پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ سود موجودہ زمانہ میں تفریق دولت اور ترکیز سرمایہ (CONCENTRATION OF WEALTH) کا موثر ترین ذریعہ بن گیا ہے، اس کے نتیجہ میں موجودہ معاشرہ میں قرض پر دیئے جانے والے سرمایہ (LOAN CAPITAL) کو جو تسلط اور قاہرانہ حیثیت حاصل ہوگئی ہے اس کا شعور تقریبا سارے ہی اصحاب فکر کو کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہوگیا ہے۔ سود کے مفاسد کا یہ ایک مجمل بیان ہے، اس کے مضر اور ظالمانہ اثرات کا حصر یہاں ممکن نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی حکیمانہ شریعت انسان کی معاشی جد وجہد کی اہمیت کی نہ صرف یہ کہ منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس جد وجہد کو ابتغاء فضل اللہ قرار دیتی ہے۔ یہ شریعت انسانوں کے معاشرہ میں بالعموم اور معاشی جد وجہد کے میدان میں بالخصوص عدل ورحمت، دیانت اور امانت کی نہ صرف مقتضی ہے بلکہ وہ ایسے احکام واصول بھی فراہم کرتی ہے جن پر ایک صحت مند عادلانہ اور مشفقانہ نظام معیشت قائم ہوتا ہے۔ سود کی حرمت فی الحقیقت اسی مقصد کے پیش نظر کی گئی ہے اسلامی نظام معیشت ظالمانہ مقابلہ اور تنافس کے بدلے باہمی اخوت، عدل اور مساوات اور عام انسانوں کے ساتھ مشفقانہ برتاؤ کی وسیع بنیادوں پر قائم ہے۔

ہندوستان میں بسنے والے مسلمانوں کا یہ فرض منصبی ہے کہ وہ اپنی معاشی سرگرمیوں کو بھی انھیں بنیادوں پر استوار کریں تاکہ ایک طرف وہ اس نظام عدل ومساوات کے داعی بن سکیں اور دوسری طرف اپنی معاشی اور معاشرتی زندگی کو بہتر اور مضبوط بنیادوں پر قائم کر سکیں۔

غیر سودی بنیادوں پر بینکنگ کے نظام کے قیام کے لئے شریعت حقہ نے جو اصول اور ضوابط عطا فرمائے ہیں، وہ موجودہ دور کے مسائل کا بہتر حل پیش کرتے ہیں بلکہ ہمارا یقین ہے کہ اپنی کارکردگی کے اعتبار سے وہ موجودہ طریق تنظیم سے افضل ہیں، ان کے اختیار کرنے سے مسلمانوں کی معاشی حالت بھی بہتر ہوگی اور ایسا عادلانہ معاشرہ قائم ہوگا جس کا ہمارا ملک بدرجہ اولیٰ محتاج ہے۔ یہ سیمینار سمجھتا ہے کہ مضاربت (EQUITY PARTICIPATION) مشارکت (PARTNERSHIP) اور مرابحہ (MARK UP PRICING) جیسے بنیادی اصولوں پر مبنی ایک قابل عمل اور بہتر نظام بینکنگ قائم کیا جا سکتا ہے۔ ایسا نظام مالیات اور سرمایہ کاری جو ملک کے لئے ایک پیغام بھی ثابت ہو اور قابل عمل نمونہ بھی۔ البتہ اس سیمینار کو اس بات کا مکمل شعور ہے کہ موجودہ عصر کے متعدد مسائل اور سرمایہ کاری کے متعدد وسائل اور معاملات کے پیش نظر ان اصولوں کے انطباق کے لئے ہمیں انتھک جد وجہد کرنا ہوگی۔

اسلامی نظام بینکنگ کا خاکہ مرتب کرتے وقت مندرجہ ذیل اصولی ہدایات کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔

۱۔ اسلام سودی نظام تعاقد کی ہر شکل کو حرام قرار دیتا ہے۔

۲۔ اسلام مالیاتی اور اقتصادی عقد میں جانبین کے لئے عدل کو ضروری شرط قرار دیتا ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ صاحب المال اور صاحب العمل دونوں کے ساتھ عدل ہو۔ صاحب المال منافع میں شریک ہو اور سرمایہ کے نقصان کا مکمل ذمہ دار قرار دیا جائے، جب کہ صاحب العمل (مستقرض) نفع میں شریک ہو اور بہ صورت نقصان وہ

اپنی محنت کے اجر سے محروم ہو۔

۳۔۔۔ زر کو وسیلہ سمجھا جائے نہ کہ مطلوب بالذات، جس طرح بضائع ضروریہ اور عیش وراحت کے سامان ہوتے ہیں۔

۴۔۔۔ سرمایہ کو اللہ تعالیٰ کی امانت سمجھا جائے اور اس کے ذریعہ انسانوں کی حقیقی ضرورت اور ان کی مالی اور اقتصادی استعداد میں اضافہ کا ذریعہ بنایا جائے۔ برعکس موجودہ طریق تصرف۔ کے کہ جہاں سرمایہ کو صاحب المال اور بینک اپنی ازدیاد دولت کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔

۵۔۔۔ سرمایہ کی تقسیم اس طرح کی جائے کہ کمزور اور پسماندہ طبقات کی معاشی حالت میں بہتری ہو اور نامنصفانہ تقسیم اور تفریق دولت میں کمی واقع ہو، اس اصول کے پیش نظر اسلامی بینکوں کو سرمایہ کی تقسیم اور فراہمی کرتے وقت ضروریات، تحسینات اور کمالیات میں اول الذکر کو ترجیح دینا ہوگا، اور شرح منافع کے ساتھ اس امر کا بھی لحاظ کرنا ہوگا کہ ملت کے کمزور اور ضعیف صاحبان استعداد کی ہمت افزائی کی جائے۔

۶۔۔۔ ان تمام وسائل تمویل سے احتراز کرنا ہوگا جو اگرچہ عصر حاضر میں مروج ہیں لیکن خیانت، دھوکہ اور کتمان حقیقت کے شاہکار ہیں۔

۷۔۔۔ ان اصولی ہدایات اور اسلامی نظام معیشت ومعاشرت کے عمومی مقاصد اس کی اخلاقی روح دیانت وصداقت کی عمومی اقدار کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا تاکہ یہ کوشش محض ایک میکانکی مشق نہ بن جائے بلکہ حقیقی معنوں میں جاری نظام منافعت، لوٹ کھسوٹ، نفسانیت کی جگہ پر نظام رحمت اور باہمی خیر سگالی اور تعاون کا آئینہ دار ہو۔

اسی مقصد کے پیش نظر سیمینار نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ ماہرین اور علماء پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی جائے جو شریعت کے مذکورہ اصول اور اس کے عمومی ہدایات ملحوظ رکھتے ہوئے ہندوستان کے حالات اور مسلمانوں کے مسائل کے پیش نظر ایسا نظام مالیات تجویز کرے جو مسلمانوں کی امنگوں اور ان کی پسندیدہ اقدار کا آئینہ دار بھی ہو اور ان کے حقیقی معاشی مسائل کا حل بھی۔

(۲)

یہ سیمینار منعقدہ ۸ر تا ۱۱ر جون ۱۹۹۰ء، ۱۳ر تا ۱۶ر ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مرابحہ سے متعلق غور وخوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے:

۱ــــ مرابحہ کا فقہاء کے نزدیک ایک متعین مفہوم ہے۔
۲ــــ اسلامی بینکوں میں مرابحہ جن شکلوں میں رائج ہے وہی شکلیں اس سیمینار میں زیر بحث ہیں۔
۳ــــ مشہور فقہی قاعدہ ہے کہ عقود و معاملات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے محض الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا مرابحہ کے نام پر جو معاملات مروج ہیں ان کی حقیقت کا اعتبار ہے محض ان کے ناموں کا اعتبار نہیں ہے۔
۴ــــ اسلامی بینکوں میں استعمال ہونے والی مرابحہ کی شکلیں مرابحہ کی معروف شرطوں کے ساتھ اسی صورت میں جائز ہوں گی جب کہ:

(الف) بینک کی طرف سے جاری کردہ مخصوص فارم (QUOTATION) میں بینک کے ذریعہ فروخت کی جانے والی اشیاء کی نوعیت، ان کی کیفیت (QUALITY) اور دوسری ضروری صفات واضح طور پر ذکر کی گئی ہوں تاکہ جہالت اور ابہام کی وجہ سے معاملے کے ہر دو فریق کے درمیان کسی نزاع کا امکان باقی نہیں رہے، نیز اس قیمت خرید یا لاگت پر بینک کو ملنے والے نفع (قیمت) اس کی ادائیگی کی مدت اور اقساط کی صراحت کردی گئی ہو۔

(ب) یہ درست نہیں ہوگا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہا جائے کہ اگر نقد خریدا جائے تو یہ قیمت ہوگی اور ادھار خریدا جائے تو دوسری قیمت، یا ادھار کی مدت کے کم از کم یا زیادہ ہونے پر قیمت کی کمی زیادتی کا ذکر معاملہ کرتے وقت کیا جائے۔

بلکہ بینک خریدار کو مطلوبہ سامان کا نمونہ دکھا کر وضاحت کرے کہ اس کی قیمت اتنی مدت میں اتنی قسطوں میں ادا کرنی ہوگی اور بینک کو اس کی لاگت پر اتنا منافع دینا ہوگا (اور یہی بینک سے خریداری کی قیمت ہوگی)

(۳)

غیر سودی امدادی سوسائٹیاں

تیسرے فقہی سیمینار میں غیر سودی امدادی اداروں اور ان سے متعلق مسائل پر غور کیا گیا، یہ سیمینار غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا کہ:

۱ــــ ہندوستانی مسلمانوں کے اقتصادی اور معاشی حالات کے پیش نظر ایسے امدادی مالیاتی اداروں کا قیام ضروری اور مفید ہے جو عامۃ المسلمین سے بلا سود قرض حاصل کریں اور ضرورت مند مسلمانوں کو سود کی ادنی آمیزش کے بغیر

قرض فراہم کر سکیں۔

ایسے ادارے دراصل رفاہی اور فلاحی ادارے ہوتے ہیں جن کی بنیاد صلہ، بڑا حسان اور تعاون پر ہوتی ہے

۲۔۔۔۔ قرض خواہوں سے قرض میں دی گئی رقم سے زائد وصول کرنا چاہے اس کا کوئی سا بھی طریقہ اختیار کر لیا جائے ہرگز جائز نہیں اور قرض سے زائد حاصل کی گئی رقم شرعاً سود ہے۔ لہٰذا ذاتی مفاد یا ادارے کے مفاد یا دیگر رفاہی اسکیموں پر خرچ کرنے کے لئے بھی قرض سے زائد کوئی رقم وصول کرنا جائز نہیں، نیز ان اداروں میں جمع شدہ رقوم کو فکسڈ ڈپازٹ میں رکھنا اور ان پر سود حاصل کرنا بھی حرام ہے۔

رہا یہ سوال کہ ایسے اداروں کے انتظامی مصارف کس طرح پورے کئے جائیں تو "فقہی سیمینار" اس کے لئے مندرجہ ذیل طریقوں کو درست قرار دیتا ہے:

(الف) ایسے امدادی مالیاتی اداروں کو کچھ اصحاب خیر ایک ملی ضرورت سمجھ کر محض اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے اپنے خرچوں سے چلائیں یعنی انتظامی اخراجات کا بار یہ اصحاب خیر برداشت کریں، اگر یہ ادارے مسلمانوں میں اپنا یہ اعتماد حاصل کرلیں کہ یہ خالص شرعی حدود میں عام مسلمانوں کی مالی امداد کے لئے اور ان کو سودی لین دین سے بچانے کے لئے کام کررہے ہیں اور علماء کرام کی رہنمائی بھی ان کو حاصل ہے تو قوی امید ہے کہ اہل ثروت مسلمان ایسے اداروں کے انتظامی مصارف بلکہ ترقیاتی مصارف کے لئے بھی آگے بڑھیں گے۔

(ب) سیمینار کی رائے میں ایسے تمام امدادی مالی اداروں کو ہر طور پر یہ کوشش کرنی چاہئے کہ سرمایہ کا کچھ حصہ پیداواری ذرائع میں لگا کر جائز آمدنی حاصل کی جائے اور کم از کم اتنی آمدنی ضرور حاصل کرلی جائے جس سے سوسائٹی کے انتظامی اخراجات پورے کئے جاسکیں۔

(ج) سیمنار کے شرکاء میں سے متعدد علماء کی رائے یہ ہے کہ اجرۃ الخدمۃ (SERVICE CHARGE) یا انتظامی اخراجات (OPERATIONAL EXPENSES) اگرچہ وہ ضروری اور واقعی اخراجات تک محدود ہوں قرض خواہوں سے نہیں لئے جاسکتے بعض علماء کی رائے میں اگرچہ یہ اصلاً جائز ہو لیکن سود کا دروازہ کھل جانے کا خطرہ ہے، اس لئے اسے قطعی طور پر ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

دیگر علماء (شرکاء سیمینار) کی رائے میں اس طرح کے اداروں کا قیام مفید اور ضروری ہے اور اگر اصحاب خیر کی طرف سے تعاون یا پیداواری ذرائع میں سرمایہ لگا کر بقدر ضرورت جائز آمدنی حاصل کرکے بھی ادارہ چلانا ممکن نہیں ہو تو ادارے کے ضروری اور حقیقی انتظامی اخراجات قرض خواہوں سے وصول کئے جاسکتے ہیں، کہ اس ادائگی

کا کوئی نفع نہ سرمایہ جمع کرنے والوں کو پہونچتا ہے اور نہ ادارہ کے لئے ذریعہ آمدنی ہے۔

ان علماء کی رائے میں ان واقعی اور ضروری اخراجات کے تعین میں اس کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اصہ قرض کی جو روح شریعت کے پیش نظر ہے، اس کے ساتھ قرض خواہوں سے ان اخراجات کا وصول کرنا میل نہیں کھاتا، لیکن ان اخراجات کے وصول کرنے کی اجازت ناگزیر حالات کی وجہ سے دی جارہی ہے، لہٰذا ان اخراجات کے تعین میں حد درجہ احتیاط برتی جائے۔

ضروری اور واقعی اخراجات محتاط اندازے کے ساتھ معین کئے جا سکتے ہیں، لیکن اگر حسابی مدت کے پورا ہونے کے بعد یہ معلوم ہو کہ انتظامی اخراجات کی مد میں وصول کی گئی تخمینی رقم حقیقی اخراجات سے زائد ہے تو یہ زائد رقم قرض خواہوں کو ان سے وصول کئے گئے خرچ کے تناسب سے واپس کردینا شرعاً واجب ہوگا۔

(۴)

بیع حقوق

یہ سیمینار منعقدہ ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ جون ۱۹۹۰ء حقوق کی خرید و فروخت کے مسئلہ پر کافی غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا کہ:

۱۔۔۔ بیع میں مال کی شرط جوہری ہے۔

۲۔۔۔ مال کی حقیقت نصوص شرعیہ نے متعین نہیں کی ہے۔ پس اس کا اصل مدار ہر عہد کے اس عرف ورواج پر ہے جو شریعت سے متصادم نہ ہو۔

۳۔۔۔ وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالتاً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ ایسے حقوق پر عوض لینا جائز نہیں ہے جیسے حق شفعہ۔

۴۔۔۔ جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت ہوئے البتہ ان سے مالی منفعت متعلق ہوگئی اور عرف میں ان کا عوض لینا مروج اور معروف ہوچکا ہو، نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو اور وہ شریعت کے عمومی مقاصد و مصالح سے متصادم نہ ہوں ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔

۵۔۔۔ کون سے حقوق کس نوع میں داخل ہیں اور اس تفصیل کے مطابق عصر حاضر میں مروج کون سے حقوق قابل عوض ہیں اور کون قابل عوض نہیں ہیں اس کی تعیین و تطبیق کے لئے مستند دارالافتاء اور اصحاب فتاوی کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۵)

یہ سیمینار عربی مدارس کے ذمہ داروں سے درخواست کرتا ہے کہ:

ا۔۔۔ طلبہ کو جدید حالات پر احکام شرعیہ کے انطباق کا اہل بنانے کے لئے فقہی سیمینار میں آنے والے مسائل اور دوسرے جدید مسائل پر طلبہ کا بین المدارس مذاکرہ منعقد کرائیں اور اگر مدارس خواہش کریں تو اسلامک فقہ اکیڈمی ایسے مذاکروں میں تعاون کے لئے ممتاز علماء میں سے کسی صاحب سے ایسے مواقع پر شرکت کے لئے درخواست کر سکتی ہے۔

۲۔۔۔ دینی مدارس کے طلبہ کے لئے سیمینار یہ بھی مناسب سمجھتا ہے کہ معاشیات اور مختلف عصری علوم کے ماہرین کے محاضرات کا نظم کیا جائے تاکہ طلبہ ان علوم کی مبادیات اور اس کی بنیادی فکر کو سمجھ سکیں اور احکام شرعیہ کو ان سے مربوط کر سکیں اور "اسلامک فقہ اکیڈمی" اس سلسلہ میں ممکن تعاون کے لئے تیار ہے۔

یہ سیمینار اس بات کی بھی ضرورت محسوس کرتا ہے کہ عصری درس گاہوں کے طلباء و فضلاء کے لئے ایسے محاضرات اور کیمپس کا نظم کیا جائے کہ اس کے ذریعہ ان کو اسلام کے مختلف شعبوں کی بنیادی تعلیمات اسلام کے بنیادی اصول قانون، اسلامی قانون کی تاریخ اور اس کی ہر عہد میں انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت اور ضروری اصطلاحات سے واقف کرایا جائے۔ سیمینار کی خواہش ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی اس سلسلہ میں مناسب اقدام کرے۔

شرکاء تیسرا فقہی سمینار منعقدہ بنگلور جون ۹۰ء

(۱) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ندوۃ العلماء لکھنؤ
(۲) مفتی محمد ابو سعود، امیر شریعت کرناٹک
(۳) مفتی محمد رفیع عثمانی، کراچی
(۴) ڈاکٹر محمد الحروس المدارس، بغداد
(۵) مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، پھلواری شریف پٹنہ
(۶) مفتی ظفیر الدین صاحب، دارالعلوم دیوبند
(۷) مولانا مجیب اللہ ندوی، اعظم گڑھ
(۸) مفتی افضل حسین، بستی
(۹) مولانا معاذ الاسلام، مرادآباد
(۱۰) مولانا عبدالاحد ازہری، مالیگاؤں
(۱۱) مولانا عبداللہ طارق، دہلی
(۱۲) مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی
(۱۳) مولانا عبداللہ بن اسماعیل، گجرات
(۱۴) مفتی سعید احمد پالنپوری، دیوبند
(۱۵) مفتی یحییٰ قاسمی، حیدرآباد
(۱۶) مفتی احمد بیمات، گجرات
(۱۷) مولانا شہاب الدین ندوی، بنگلور،
(۱۸) مولانا محمد طیب الرحمٰن، آسام
(۱۹) ڈاکٹر فضل الرحمان فریدی، علی گڑھ
(۲۰) وی، ایم موسیٰ مولوی، کیرالا
(۲۱) مفتی عزیز الرحمٰن، بجنور
(۲۲) مولانا جلال الدین انصر عمری، علی گڑھ
(۲۳) مفتی اشرف علی، بنگلور
(۲۴) مفتی برہان الدین سنبھلی، لکھنؤ
(۲۵) مولانا زبیر احمد قاسمی، حیدرآباد
(۲۶) مولانا نوح قاسمی، کیرالا
(۲۷) قاضی انیس الرحمان قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
(۲۸) مولانا مصطفےٰ مفتاحی، حیدرآباد
(۲۹) مولانا ابوالقاسم نعمانی، بنارس
(۳۰) مفتی، نور علی، مئو
(۳۱) مولانا محفوظ الرحمان مفتاحی، مئو
(۳۲) مولانا عتیق احمد بستوی، لکھنؤ
(۳۳) مولانا عبید اللہ اسعدی، باندہ
(۳۴) مفتی نسیم احمد قاسمی، مظفرپور
(۳۵) مفتی محمد نظام الدین رضوی، اعظم گڑھ
(۳۶) جناب خلیل الرحمٰن اعظمی، عمرآباد تامل ناڈو
(۳۷) مولانا صدر الحسن ندوی، اورنگ آباد (ایم۔ایس)
(۳۸) مفتی رحمت اللہ قاسمی، برہانپور
(۳۹) مفتی احمد خانپوری، ڈابھیل
(۴۰) مولانا محمد سراج الحسن، دہلی امیر جماعت اسلامی ہند
(۴۱) جناب ابراہیم سلیمان سیٹھ، کوچین
(۴۲) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد
(۴۳) مولانا رضوان قاسمی، حیدرآباد
(۴۴) مولانا مسعود عالم قاسمی، علی گڑھ
(۴۵) مولانا جنید عالم قاسمی، دارالافتاء امارت شرعیہ، پٹنہ
(۴۶) مولانا عبدالجلیل قاسمی، مغربی چمپارن
(۴۷) مولانا اسرار عالم، دہلی
(۴۸) مولانا ظفر عالم، حیدرآباد
(۴۹) مولانا نورالحق رحمانی، کٹیہار
(۵۰) مولانا رحمت اللہ قاسمی، برہان پور
(۵۱) مولانا سراج احمد علی، مالیگاؤں
(۵۲) مولانا شبیر احمد فلاحی، دہلی
(۵۳) مولانا محمد طاہر مدنی، اعظم گڑھ
(۵۴) مفتی شبیر احمد، مرادآباد
(۵۵) مولانا اشرف رشادی، کیرالا
(۵۶) مولانا ایوب ندوی، بھٹکل
(۵۷) مولانا عبدالعزیز، بلگام
(۵۸) مولانا مبارک حسن، نیپال

(۵۹) مولانا عبدالحبیب قاسمی، چمپارن
(۶۰) جناب نعیم اللہ، بہرائچ
(۶۱) مولانا سید وصی الدین، بہرائچ
(۶۲) مولانا حاجی امین بیگ، بہرائچ
(۶۳) مولانا حمید اللہ، لکھنؤ
(۶۴) مولانا اختر امام عادل، سیوان
(۶۵) مولانا عزیز قاسمی، راؤ کیلہ
(۶۶) جناب فیروز پونہ والا، پونہ
(۶۷) مولانا اشرف عالم قاسمی، کرناٹک
(۶۸) مولانا محمد حسین کھٹکھٹے، بمبئی
(۶۹) جناب اظفار الحق ذکی، بجنور
(۷۰) مولانا ظفر اللہ باقوی، گلبرگہ
(۷۱) مولانا شفیق احمد مظاہری، آسنسول
(۷۲) مولوی عمر فاروق، تامل ناڈ
(۷۳) مولانا شعیب اللہ مفتاحی، بنگلور
(۷۴) مولانا مشتاق احمد باقوی، کدری
(۷۵) مولانا فضل الرحمان، آنند پور
(۷۶) مولانا رمضان علی قاسمی، پٹنہ
(۷۷) مولانا سراج الدین، مدراس
(۷۸) مولوی عبدالرحیم، ڈنڈی گیل
(۷۹) مولانا داؤد عرفانی، بردوان
(۸۰) مولانا عبدالمجید قاسمی، چمپارن
(۸۱) جناب محمد عنایت صاحب، بنگلور
(۸۲) مولانا امداد اللہ انجم، بنگلور
(۸۳) جناب ذکی اللہ شریف، بنگلور
(۸۴) جناب سید بلال، بنگلور
(۸۵) مولانا ابراہیم ندوی، بنگلور
(۸۶) مولانا عثمان سیٹھ بنگلور
(۸۷) مولانا سود احمد، ولی پورم
(۸۸) جناب غلام محمد عبدالغنی، بمبئی
(۸۹) حافظ فضل اللہ پنسپل، بلنجول
(۹۰) مولانا میران باقوی، بنگلور

(۹۱) خواجہ معین اللہ قاسمی، آندھرا پردیش
(۹۲) مولانا عطاء الرحمان کچھار
(۹۳) جناب محمد جعفر، رائے چور
(۹۴) ڈاکٹر سید قاسم رسول الیاس، دہلی
(۹۵) جناب مقیم الدین، علی گڑھ
(۹۶) ڈاکٹر محمد منظور عالم، دہلی
(۹۷) مولانا نیر ربانی بنگلور
(۹۸) مولانا زبیر عثمانی، کراچی
(۹۹) جناب محمود خاں صاحب، کرناٹک
(۱۰۰) مولانا مصطفی رفاعی ندوی، بنگلور
(۱۰۱) مفتی عثمان محی الدین، بھٹکل
(۱۰۲) مولانا محمد فاروق ندوی، بھٹکل
(۱۰۳) ڈاکٹر مختار احمد، بنگلور
(۱۰۴) مفتی نور الحسن قاسمی، مدھوبنی
(۱۰۵) مولانا سید تاج الدین، میسور
(۱۰۶) پروفیسر منظور عالم، جالہ کالج در بھنگہ
(۱۰۷) مولانا عبداللہ، مل وشارم
(۱۰۸) مولانا خطیب محمد یوسف، بنگلور
(۱۰۹) محمد تسنیم، میسور
(۱۱۰) جناب ظفر عباس، بمبئی
(۱۱۱) جناب عبدالوہاب دیلوی، بمبئی
(۱۱۲) جناب عبدالغفار چورکھے، بمبئی
(۱۱۳) جناب یوسف، بمبئی
(۱۱۴) مفتی عزیز الرحمان فتح پوری، بمبئی
(۱۱۵) مولانا رفیق المنان، اعظم گڑھ
(۱۱۶) مولانا ولی اللہ رشادی، وانم باڑی
(۱۱۷) مولانا محمد حسین رشادی، کیرالا
(۱۱۸) مولانا امجد علی قاسمی، آندھرا پردیش
(۱۱۹) مولانا بشیر احمد ندوی، میسور
(۱۲۰) مولانا ذاکر رشادی، نیلور
(۱۲۱) مولانا ابوالکلام قاسمی، سلیم

اہم فقہی فیصلے

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

تاثرات

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل

مکہ مکرمہ کے اسلامک فقہ اکیڈمی کے فقہی فیصلے

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

سود کیا ہے؟

مصنف

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی

مقدمہ: قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

تقریظ: مفتی محمود حسن گنگوہیؒ

شرح اصطلاحات بینکاری

مصنف

احسان الحق

(ایم۔کام۔سی۔اے۔آئی۔پی)

اسلام کا نظام عشر وخراج

اور اراضی ہند کی شرعی حیثیت

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

۲ جلد

تاثرات

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم

لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار

ولایت نکاح کا تعارف

اسکی حدود اور شرعی احکام

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

زکوۃ کے جدید مسائل

اور اس کے شرعی احکام

۲ جلد

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

وقف املاک کے شرعی احکام

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

تاثرات

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم

ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ

انشورنس اسلام کی نظر میں

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

خطبۂ صدارت

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

حقوق کی خرید وفروخت

مرابحہ، اسلامی بینکنگ

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

خطبۂ صدارت

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

پگڑی کے مسائل

اعضاء کی پیوند کاری

خاندانی منصوبہ بندی

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت

بینک انٹرسٹ وسودی لین دین

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

تغیر پذیر حالات میں

اجتماعی اجتہاد کی ضرورت

از حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی